LA TEORÍA SOCIOLÓGICA

Félix Ortega Gutiérrez

Para comprender la Sociología es importante enfrentarse desde el principio con la reconstrucción del clima social en el que surge, así como con las diversas interpretaciones teóricas que los sociólogos han ido elaborando de su disciplina. No se trata, como pudiera parecer a primera vista, de un signo de inmadurez de esta ciencia, que le llevaría a tratar de legitimarse acudiendo a su propia historia. Tampoco se trata de ofrecer la típica historia como una manera de eludir los problemas actuales. La utilidad de reconstruir el desarrollo de la teoría sociológica tiene varios sentidos, todos ellos igualmente relevantes para conocer mejor qué es la Sociología y qué hacen los sociólogos. Porque no puede dejar de tenerse en cuenta que la Sociología, que es una ciencia acumulativa, está constituida por el acervo de modelos teóricos que han ido produciendo sus diversos cultivadores. De esta diversidad de sentidos que tiene el enfrentarse con la pluralidad de teorías sociológicas, hay varios que conviene resaltar. En primer lugar, este análisis nos permite conocer la estrecha conexión entre las formulaciones sociológicas y los contextos sociales en que se produjeron. Especialmente útil es tal perspectiva para entender las razones que llevaron a la formación de un nuevo tipo de pensamiento cual es el sociológico.

A esta razón hemos de añadir otra más que señala J. Alexander:

> «La ciencia social no puede aprenderse mediante la mera imitación de una forma de resolver problemas empíricos. Dado que tiene por objeto la vida, la ciencia social depende de la capacidad del propio científico para entender la vida; depende de las capacidades idiosincrásicas para experimentar, comprender y conocer» (en Giddens, 1990: 45).

Y este conocimiento individual se manifiesta en tres aspectos complementarios (Ibíd.: 45 ss.):

1) Las obras de los científicos sociales que se convierten en clásicos tienen una gran capacidad para interpretar los estados mentales de una época o situación determinadas; es necesario recurrir a ellas para comprender con mayor precisión los fenómenos allí descritos.

2) Las obras clásicas son capaces de reconstruir el mundo empírico tan bien o mejor que muchas obras de nuestros contemporáneos, ya que en ellas está presente una gran capacidad intelectual del científico para seleccionar y elaborar los fenómenos que estudia; en ellas, además, encontramos sentido a la continuidad histórica que nos permite hacer propia su experiencia.
3) También sirven estas obras para proponer formulaciones morales e ideológicas que contribuyan a entender el carácter de una época determinada; formulaciones que llevan a la reflexión sobre el significado de la vida social, un significado que va más allá de los datos empíricos.

> «Estas consideraciones funcionales e intelectuales –prosigue Alexander (en Giddens, 1990: 47)– otorgan a los clásicos (...) una importancia central para la praxis de la ciencia social. Estas consideraciones determinan que a estas obras antiguas se les otorgue un *status* privilegiado y se las venere de tal modo que el significado que se les atribuye a menudo se considera equivalente al propio conocimiento científico contemporáneo. El discurso sobre una de estas obras privilegiadas se convierte en una forma legítima de debate científico racional; la investigación del 'nuevo significado' de tales textos se convierte en una forma legítima de reorientar el trabajo científico».

En virtud de estos razonamientos, hemos considerado sumamente útil dedicar el primer capítulo de este libro a una revisión, aunque sea somera, de las principales etapas en las que se va construyendo la teoría sociológica, desde sus orígenes a nuestros días. Se entiende que en esta exposición no estarán todos los sociólogos que merecerían estarlo, sino tan sólo aquéllos que, desde nuestra perspectiva, han supuesto una aportación crucial para el desarrollo del pensamiento sociológico. Por tal razón, nos detendremos de manera especial en todos los autores que se consideran ya indiscutiblemente clásicos, y algo menos en los autores más recientes.

1.1. El nacimiento de la Sociología: H. de Saint-Simon

Especulaciones sobre la sociedad han existido en todas las sociedades de las que tenemos testimonios escritos. De manera muy particular podemos encontrarlas en la tradición filosófica que arranca de la Antigüedad griega y que, a través de Roma primero y del Medievo después, llega hasta la Modernidad. Pero en todos los casos, se trata de reflexiones filosóficas o teológicas, que no explican la sociedad a partir de factores y elementos propiamente sociales, y para las que la sociedad como una entidad con realidad propia no existe. Por esta razón, la Sociología en sentido estricto sólo surge cuando la sociedad aparece como una realidad con vida propia, surcada de problemas que es preciso explicar a partir de los elementos constitutivos de la misma sociedad. Esto sucede al final del Antiguo Régimen y en los comienzos de la Edad Contemporánea. Es en este preciso período en el que se constituye el primer pensamiento que podemos considerar estrictamente sociológico, si bien a lo largo de todo el siglo XVIII encontramos reflexiones (la pre-sociología) que anticipan lo que después será la Sociología.

¿Qué ha sucedido en este período de tiempo para que aparezca un nuevo modelo de reflexión teórica? Básicamente, la quiebra del viejo orden social del Antiguo Régimen, que hace aflorar en las sociedades europeas de la época problemas y ámbitos de realidad hasta entonces desconocidos, y para los que no existía un esquema intelectual capaz de explicarlos. Estas nuevas realidades son el resultado convergente de varias revoluciones, que suprimieron o erosionaron de manera irrecuperable modos de vida y de pensamiento hasta ese momento válidos. En concreto, podemos señalar tres revoluciones: la económico-industrial, la política (que son las dos que señala Nisbet, 1969: 37 ss.) y la cognoscitiva. Las tres liquidan una época y alumbran otra nueva, que es en la que vivimos, y para cuya interpetación se hará necesario un nuevo modelo conocimiento que es el que representa la Sociología.

La *revolución económico-industrial* supuso la desaparición de modos de producción como el feudal y el artesanal, dando lugar a la industria y al orden económico capitalista. Todo ello originó la emergencia de nuevos problemas *sociales* a los que era necesario dar respuestas. De estos problemas, los principales son los siguientes (Nisbet, 1969: 40):

1) La situación de la clase trabajadora, que aparece ahora desprovista de toda protección (como la que tuvieron en épocas anteriores el gremio, la familia o la comunidad) y sumida en un profundo estado de degradación.
2) La transformación de la propiedad, que ahora comenzaba a concentrarse en grandes grupos organizados, desplazando de este modo a las formas familiares de propiedad privada de antaño.
3) La concentración de la población en grandes ciudades, que implicaba la disolución de las comunidades rurales y la aparición del aislamiento y de conductas desviadas.
4) La tecnología y el sistema de producción fabril, que cambiaban la naturaleza del trabajo, así como las relaciones sociales, originando la división del trabajo, la dependencia del hombre de los ritmos de las máquinas y, en definitiva, la pérdida de toda iniciativa por parte del trabajador.

La segunda revolución, pero no menos importante, fue la *política,* en virtud de la cual se destruyó el sistema de autoridad del Antiguo Régimen. La Revolución Francesa de 1789 fue el comienzo de un nuevo sistema político, la democracia, que tendría importantes repercusiones sobre la organización de la vida individual y colectiva, así como sobre las fórmulas ideológicas que servían para legitimar la autoridad. De entrada, la Revolución Francesa acabó con el poder absoluto del monarca y con la hegemonía que había desempeñado la aristocracia. La Declaración de los Derechos del Hombre desplazó el protagonismo de los estratos nobles a *todos* los individuos y a la *sociedad* en su conjunto. Aparecen así la idea del igualitarismo, la de la soberanía popular y el individualismo. De otra parte, la Revolución Francesa supuso también la entrada en el escenario político de ideologías, creencias y valores morales seculares, desplazando a la Iglesia del papel monopolizador que había tenido en el ámbito cultural. Con lo que se produjeron dos consecuencias de relieve: la legitimidad política de la democracia iba a depender de un nuevo orden de creencias como son las ideologías, y éstas eran un claro exponente de la secularización creciente de la vida social. Además de estos efectos, la Revolución tuvo otros que afectaron directamente a la configuración de la vida privada y de la vida pública: se estableció el matrimonio como contrato civil y se permitió el divorcio; se estableció la mayoría de edad legal y se limitó la autoridad paterna; la educación se convertió en una competencia del gobierno y no de la familia, y en fin se limitó extraordinariamente el poder de la Iglesia.

Un último proceso a tener en cuenta a la hora de analizar el nacimiento de la Sociología es el que se refiere a los profundos cambios habidos en el orden del *conocimiento*. Frente a la verdad revelada de la religión y frente al pensamiento discursivo

de la filosofía, en Europa se habían producido dos importantes novedades: primero el *racionalismo* y después el *empirismo,* que venían a proclamar que el conocimiento era el resultado de aplicar la razón individual a la realidad que nos rodea. Se acaba de este modo con los dogmas de fe y con la creencia en la tradición como fuente privilegiada de conocimiento; y se proclama la confianza absoluta en la nueva modalidad de conocimiento *científico-positivo*. La Ilustración fue el gran exponente de este nuevo sistema cognoscitivo. Para los ilustrados era necesaria la crítica de la religión y de la tradición como formas de oscurantismo, así como también lo era dotar al ser humano de confianza en su razón para hacer posible el *progreso,* que habría de ser indefinido y racional. Una razón capaz de conocer las leyes que rigen la realidad, de cuya comprensión se derivaría un mejor dominio del mundo.

Estos cambios produjeron la destrucción del viejo orden social y sumieron a las sociedades europeas en una situación de desorganización que era necesario comprender y transformar en un nuevo orden. Estas necesidades no podían cubrirse ya con los modos de conocimiento tradicionales, los teológicos y filosóficos, y se hacía necesaria la construcción de una nueva ciencia positiva, racionalista y empirista, capaz de dar cuenta de la nueva realidad europea. Esta es la necesidad que la Sociología vino a satisfacer.

Ahora bien, la Sociología nace en un contexto plagado de contradicciones, que no son otras que las derivadas del enfrentamiento entre el Antiguo Régimen y el nuevo orden industrial; entre la tradición y la modernidad. Un contexto en el que se enfrentan grupos, movimientos e ideas que siguen prestando su adhesión a los valores del viejo orden (conservadores y contrarrevolucionarios), y otros que lo hacen al nuevo orden social pero no desde los mismos intereses y perspectivas (liberalismo, socialismo). Tales conflictos van a marcar una parte importante de la historia europea del siglo XIX. Pero también dejarán su huella en la Sociología. Esta no se construye exclusivamente como una ciencia ligada a los planteamientos ilustrados y revolucionarios; hay también en ella muchos conceptos y valoraciones que proceden del pensamiento conservador.

A ello ha de añadirse que el nuevo orden social salido de la Revolución se convirtió en una realidad que las mismas personas que la alumbraron pudieron comprobar que dejaron de controlar. Es quizá el concepto mismo de "sociedad" el que mejor refleja este clima paradójico que ve aparecer la Sociología. Como ha escrito Gouldner (1973: 56):

> «Los conceptos modernos de sociedad y de cultura surgieron en un mundo social que, después de la Revolución Francesa, los hombres pudieron creer que ellos mismo habían hecho. Veían que mediante sus luchas habían sido derrocados los reyes y desplazada una antigua religión. Pero al mismo tiempo, podían ver que ese mundo escapaba a su control, que no se sometía a los designios de los hombres (...). Los conceptos de cultura y sociedad declaran tácitamente que los hombres han creado un mundo social del cual han sido alienados (...). Las nacientes ciencias sociales académicas llegaron a concebir la sociedad y la cultura como cosas *autónomas:* cosas que son independientes y existen por sí mismas. De este modo, fue posible considerar la sociedad y la cultura como cualquier otro fenómeno 'natural', como gobernadas por leyes propias que operaban al margen de las intenciones y planes de los hombres (...)».

Es en este contexto de cambios y de fuerzas encontradas cuando podemos considerar que se formula el primer sistema de pensamiento sociológico. El mismo se debe a *Claude Henri de Saint-Simon* (1760-1825). En él confluyen y se armonizan las dos corrientes de pensamiento que desde sus orígenes van a estar presentes en la

Sociología: la Ilustración y el conservadurismo. Para Saint-Simon, la sociedad es el fruto de los esfuerzos individuales y colectivos; esfuerzos que se materializan en el trabajo industrial. El objetivo de la Sociología ("fisiopolítica" o "fisiología social", que es como él la llama) es poner fin a la terrible crisis que atravesaba Europa. Para ello, elabora una teoría que puede resumirse en los siguientes principios (Zeitlin, 1973: 71): El *positivismo,* conjunto de creencias verificadas en la realidad de la sociedad tal como es, y que servirían para dar cohesión a la sociedad; la institución encargada de hacerlo posible era la ciencia. En segundo lugar, el *industrialismo,* en virtud del cual Saint-Simon entiende que no hay otra actividad central en la vida social que aquélla que gira en torno a la producción industrial, la cual exige planificación racional y jerarquía social entre las élites dirigentes (burguesía y científicos) y el resto de productores. En tercer lugar, el *evolucionismo,* que le lleva a afirmar que la historia es el resultado del desarrollo de una ley inexorable que establece una serie de etapas sociales, la última de las cuales es la sociedad industrial. El *internacionalismo,* en virtud del cual proclama que la nueva sociedad no puede darse solamente en un país, ya que todas las sociedades están interconectadas; el espíritu industrial unirá a todos los pueblos en los mismos intereses de paz y productividad que reclama la sociedad positiva. Asimismo, la ciencia se convertiría en un poderoso freno al nacionalismo.

En Saint-Simon encontramos no sólo la primera formulación sociológica, sino también las bases de los dos grandes modelos sociológicos que se desarrollan en Europa hasta finales del siglo XIX: el *positivismo* y el *marxismo.* El primero centrado en proporcionar los fundamentos teóricos del orden de la sociedad burguesa; el segundo centrado en el análisis crítico de los conflictos y contradicciones de esa misma sociedad que llevarían a la revolución y a la sustitución de la sociedad burguesa por la comunista. A partir de estos dos modelos, a fines del XIX y comienzos del XX la Sociología entra en su período *clásico,* durante el cual la teoría sociológica se consolida al tiempo que trata de responder y superar los problemas planteados por el positivismo y el marxismo. Veamos por separado cada uno de estos modelos.

1.2. El Positivismo sociológico

La primera formulación sociológica es la que se desarrolla con la pretensión de dotar a la sociedad surgida de la Revolución de un nuevo y estable orden social: es el Positivismo. Basado principalmente en las ideas conservadoras que estaban presentes en el pensamiento de Saint-Simon, es un conservadurismo que no busca volver a la sociedad tradicional, sino cimentar el orden bajo los supuestos presentes y positivos de la sociedad industrial. Varios son los rasgos generales que caracterizan al Positivismo (Gouldner, 1973: 91 ss.). En primer lugar, la Sociología es elaborada como un contrapeso al utilitarismo individualista propio de la economía capitalista. Así, se pusieron de relieve las necesidades específicamente sociales frente a las utilidades económicas. No se criticaban éstas, sino que se pretendía completarlas prestando atención a ciertos problemas sociales que la economía había soslayado tales como los relativos a la comunidad, las creencias, la autoridad. Todos ellos servirían para dotar al nuevo sistema industrial de la cultura apropiada para hacerlo funcionar con mayor eficacia.

En segundo lugar, el Positivismo separa drásticamente la esfera económica de la vida social. Esto es, el Positivismo daba como un supuesto dado e incuestionable la economía tal y como funcionaba en su sociedad. Lo que preocupa a esta primera So-

ciología es el análisis de los fundamentos *no económicos* del orden social, el cual es visto como un estado que puede alcanzarse con independencia de lo que acontezca en el mundo económico. La sociedad, por tanto, tendría una lógica propia y separada de lo económico.

En tercer lugar, el Positivismo se construye como un nuevo sistema de creencias, distintas de las tradicionales y favorables al nuevo orden social. Unas creencias positivas, afirmadoras de la realidad presente. De esta manera, se separaba de los contrarrevolucionarios, pero también del pensamiento crítico y negativo de la Ilustración. Correspondía elaborar el nuevo mapa de creencias a los científicos positivos, a los industriales y demás representantes del orden económico burgués.

El Positivismo proclamaba la necesidad de distanciarse de la realidad para poder estudiarla. Al asumir este principio de objetividad, estaba no tanto reivindicando la neutralidad científica cuanto estableciendo la necesidad de no alterar el orden de cosas dado. Se trataba, en definitiva, de no adoptar actitudes críticas con la nueva sociedad, ni de favorecer movimientos que pudieran ponerla en peligro. De esta manera, el Positivismo, a pesar de su pretendido no partidismo, se situa claramente a favor de la sociedad burguesa, en contra tanto de los que buscaban la restauración del viejo orden social abolido, como de aquellos otros que trataban, mediante la revolución, de ir más allá de la sociedad industrial.

En fin, el Positivismo fue también evolucionista. Partía del supuesto de que la realidad social estaba controlada por leyes inexorables en virtud de las cuales se realizaba el Progreso. El cual consistía en alcanzar, necesariamente, la sociedad industrial como último y definitivo estadio de la Humanidad. Llegados a tal estadio, se habría logrado la forma de sociedad más perfecta; aun cuando todavía era necesario completar mejor su orden social a través, precisamente, de la aplicación de los principios de la ciencia positiva.

El Positivismo sociológico tiene dos exponentes principales. Comte y Spencer. *Auguste Comte* (1798-1857), que había sido secretario de Saint-Simon, toma de éste los planteamientos más conservadores. Sus reflexiones se encaminan a proporcionar una teoría capaz de asegurar un orden más perfecto a la sociedad industrial. Para ello sostiene que la sociedad es una realidad que debe primar sobre el individuo; que cualquier fenómeno social sólo puede explicarse en relación con el todo –la sociedad– de que forma parte. De acuerdo con este supuesto, construye una ciencia positiva (que primero llama "Física social" y más tarde "Sociología"), encargada de descubrir las leyes de la naturaleza social a través de métodos como la experimentación, la observación, la comparación y el método histórico. Las leyes evolutivas se compendian en su conocida "ley de los tres estadios". Para Comte, el conocimiento y la sociedad progresan siguiendo una línea evolutiva prefijada, en virtud de la cual *toda* sociedad pasa invariablemente por las tres etapas siguientes:

1) Estadio *teológico,* en el que los acontecimientos se explican en razón de fuerzas sobrenaturales e invisibles. La sociedad es militar, y su institución central es la familia. Los jefes políticos están investidos de caracteres a la vez religiosos y militares. La economía se basa en la agricultura.
2) Estadio *metafísico,* en el cual la explicación se efectúa a partir de ideas abstractas. Se trata de una sociedad legalista, que separa claramente las esferas religiosa y temporal. Su institución básica es el Estado. Durante este período, la crítica (al orden teológico y militar) sirve para abrir el camino al último y definitivo estadio.

3) Estadio *positivo:* la observación y el razonamiento se convierten en el modo fundamental de conocer, que se aplica a la realidad circundante. A esta fase corresponde la sociedad industrial, en la que predominarán la ciencia, la industria, las ciudades y las fábricas, así como la división del trabajo. Comte consideraba que en estas sociedades existirían dos modalidades de poder: uno coactivo, empleado represivamente para controlar los actos, y otro espiritual, cuyo destino es el gobierno de la opinión. Este último compete ejercerlo a la educación, que debe conseguir la reconciliación moral entre las diversas clases sociales. Aparte de esta ley de los tres estadios, Comte señala que toda sociedad puede ser estudiada desde dos perspectivas complementarias: la "estática" (constituida por todo aquello que hace posible mantener el orden y el consenso) y la "dinámica" (que engloba el análisis del movimiento y de las leyes que llevan de un estadio a otro). Pero lo dinámica, que es el progreso, consiste en una marcha ascendente hacia un orden social cada vez más perfecto. Este orden no es otro que el de la sociedad industrial, que para hacerse posible requerirá de los principios de la filosofía positiva, que aparece así como una modalidad de religión secular. De este modo, Comte tuvo una aportación fundamental al aplicar por primera el Positivismo a la sociedad, así como al analizar la sociedad industrial. Pero muchas de sus previsiones acerca del futuro (armónico y sin conflictos), y sus planteamientos metafísicos y cuasi-religiosos apenas tendrán repercusiones en la posterior Sociología.

El planteamiento de *Herbert Spencer* (1820-1903), aunque es también positivista, difiere notablemente del de Comte. Ello se debe, en gran medida, a que Spencer elabora una teoría en la que legitima sus sociedad, la inglesa, económicamente más desarrollada y políticamente más estable que la francesa. En primer lugar, también Spencer es evolucionista. La ley que formula afirma que todo lo real se caracteriza por pasar de un estadio primitivo, homogéneo y simple, a otro avanzado, en el que aparece la heterogeneidad. Por tanto, la sociedad camina hacia formas cada vez más complejas y diferenciadas.

Según esto, habrían existido dos tipos diferentes de sociedades: la sociedad *militar,* la más antigua, que se encuentra en estado de guerra permanente y en la que dominan los principios militares (centralismo, jerarquización, autoritarismo, fusión de poderes religiosos y militares); en esta sociedad, las personas se hallan sometidas a la "cooperación obligatoria". Después, por la ley de la evolución, aparecería la sociedad *industrial,* cuyo rasgo más característico es la autonomía y la libertad de las personas en correspondencia con la división del trabajo; es una sociedad profundamente individualista, en la que la cooperación social es ahora "voluntaria". Una vez alcanzado todo el desarrollo posible, estas sociedades obedecen a una ley de *regresión,* en virtud de la cual retroceden hacia estadios más primitivos.

Por otra parte, Spencer es también *organicista* al identificar la sociedad con un organismo biológico. Al igual que éste, la sociedad tendría como sistemas principales la nutrición, la distribución y la regulación; entre estos diversos sistemas existiría una fuerte interdependencia. Por último, Spencer pensaba que la Sociología ha de explicar la sociedad a partir de la ley de la evolución; para ello ha der usar como métodos la observación y la comparación.

El objetivo último de la Sociología es demostrar que los hombres no deben intervenir en el proceso de selección natural y evolutivo que se da en toda sociedad. Lo que implicaba, para Spencer, que la sociedad se autorregulase a través del mercado,

prohibiéndose al Estado intervenir en ámbitos tales como la educación, la sanidad, las obras públicas, etc. Spencer fue un acérrimo individualista y partidario del libre mercado, en sintonía con la realidad de su sociedad. Lo que es más criticable de él es su concepción de la sociedad como realidad "natural" sobre la cual los hombres no tiene ninguna capacidad ni responsabilidad.

1.3. La teoría social de Marx

Si el Positivismo asume, como hemos visto, los planteamientos conservadores acerca de la sociedad, Karl Marx (1818-1883) proseguirá el desarrollo del legado de la Ilustración. Marx no pretende consolidar el nuevo orden burgués-industrial, sino, como hizo la Ilustración con el Antiguo Régimen, criticarlo, hacer aflorar sus contradicciones, negarlo y superarlo. Ese es el objetivo de gran parte de sus obras, escritas por él o en colaboración con F. Engels *(Manuscritos: economía y filosofía, El manifiesto comunista, La ideología alemana* o *El Capital)*. Marx fue una persona polifacética y su contribución a la historia es muy diversa: ideólogo de movimientos políticos, analista económico, periodista, historiador, teórico de la política... Aquí sólo nos detendremos en aquellas contribuciones suyas más directamente relacionadas con la explicación de la sociedad, y ello en forma relativamente breve. Tres son los aspectos que vamos a analizar: la alienación, la práctica económica y la dialéctica.

1.3.1. La alienación en la sociedad capitalista

Ya hemos señalado que Marx enlaza con los principios de los ilustrados. Al igual que ellos, considera que el ser humano, el "hombre natural" de Rousseau, tiene una capacidad de perfeccionarse casi ilimitada. Mas si no consigue esta perfección en la sociedad industrial, ello se debe a las condiciones sociales a que le somete el capitalismo, que lo embrutece y esclaviza. El ser humano vive alienado, enajenado, no es dueño de sí mismo ni de sus actos. El concepto de "alienación" había sido empleado por varios filósofos del XIX, pero con un sentido bien distinto al que emplea Marx. Hegel pensaba que la alienación era un fenómeno espiritual en virtud del cual las facultades mentales se vuelven independientes del ser humano. Feuerbach hablaba de alienación religiosa: los dioses son una invención humana sobre los cuales el hombre proyecta su propia esencia. Pero para Marx la alienación se produce en las relaciones sociales concretas, en procesos históricos singulares, en personas de carne y hueso que se han perdido a sí mismas. Es en estas situaciones donde debe buscarse la alienación, y no en el pensamiento o en la religión. Y la actividad básica de la situaciones sociales es la economía. Es en la actividad económica donde se origina la alienación, ya que es en ella donde al ser humano se le arrebatan, por los capitalistas, sus medios de producción y subsistencia. El obrero destina su vida a producir realidades en las que plasma sus capacidades; objetos (mercancías) de los que no tiene ningún control. El producto de su trabajo se le vuelve extraño al trabajador. A medida que contribuye a enriquecer el mundo material dentro del cual vive, más extraño se le vuelve ese mundo, que se independiza de su voluntad. En vez de afirmarse en el trabajo, el ser humano se niega a sí mismo. De manera que el trabajo no satisface ninguna necesidad humana, ya que es tan sólo un medio para satisfacer necesidades ajenas al trabajo mismo. En definitiva, el trabajo asalariado es alienante: no sirve para que el ser humano se exprese, ni para que se satisfagan sus necesidades, ni tampoco para que pueda controlar los objetos que salen de sus manos, que se convierten en un mundo exterior, extraño e idependiente de él. Sucede entonces, como escribe Marx, que

> «cuanto más produce el trabajador, tanto menos ha de consumir; cuantos más valores crea, tanto más sin valor, tanto más indigno es él; cuanto más elaborado su producto, tanto más deforme el trabajador; cuanto más civilizado su objeto, tanto más bárbaro el trabajador; cuanto más rico espiritualmente se hace el trabajo, tanto más desespiritualizado y ligado a la naturaleza queda el trabajador» *(Manuscritos: economía y filosofía.* Alianza, 1969: 107).

De modo que para Marx las ideas, el pensamiento, la filosofía no son los elementos centrales de la vida, ni los que construyen lo real. Distanciándose claramente de Hegel, afirma que el mundo de las ideas no es más que la expresión o el reflejo mental de la realidad material. Marx entra en abierta oposición con todos los hegelianos, de derecha o de izquierdas, que pretendían autonomizar el reino del pensamiento. Así, critica a B. Bauer y a su concepción que en la religión encuentra la institución social esencial. Marx piensa que la religión tiene también una base material; que la religión es la expresión de las condiciones de la vida; que el sufrimiento religioso es un reflejo de penalidades reales. De manera que de nada sirve suprimir la religión, ya que la felicidad que ella promete en un mundo ilusorio sólo es realizable como felicidad real; que la religión sólo desaparecerá cuando lo hagan las condiciones económicas que la hacen posible. La alienación humana no es debida a la religión, sino a las peculiaridades del orden social. Es éste el que debe analizarse para conocerle y transformarle, para hacer posible la perfección humana en este mundo.

1.3.2. La producción del ser humano en las prácticas sociales

Descartada la preeminencia de las ideas en la configuración de la sociedad, Marx se vuelve a las personas concretas y a sus condiciones de vida para explicar la historia. Y la primera premisa de la que parte es considerar a los individuos humanos como seres vivientes con necesidades de supervivencia, ya que para poder vivir es necesario primero comer, beber, alojarse, vestirse, etc. Para ello, el ser humano ha de producir los medios indispensables para satisfacer estas necesidades; ha de producir la vida material misma. En segundo lugar, la satisfacción de tales necesidades conduce a nuevas necesidades. En tercer lugar, los seres humanos comienzan también a procrear y a tal fin establecen relaciones sociales que constituyen la familia.

> «La producción de la vida, tanto de la propia en el trabajo, como de la ajena en la procreación, se manifiesta inmediatamente como una doble relación –de una parte, como una relación natural, y de otra como una relación social–; social, en el sentido de que por ella se entiende la cooperación de diversos individuos (...). De donde se desprende que un determinado modo de producción o una determinada fase industrial lleva siempre aparejado un determinado modo de cooperación o una determinada fase social, modo de cooperación que es, a su vez, una 'fuerza productiva'; que la suma de las fuerzas productivas accesibles al hombre condiciona el estado social y que, por tanto, la 'historia de la humanidad' debe estudiarse y elaborarse siempre en conexión con la historia de la industria y del intercambio» *(La ideología alemana.* Grijalbo, 1974: 30).

En definitiva, la actividad de los hombres con vistas a su supervivencia no es una mera adaptación al entorno, sino que consiste en la transformación de la naturaleza; una transformación consciente e intencional. Asimismo, en este proceso, que no es otro que el trabajo, los seres humanos establecen relaciones sociales. El modo de producción no es, por tanto, una exclusiva reproducción de las condiciones físicas necesarias para vivir; es también un modo específico de vida social. Ya que los individuos son aquello que hacen y producen; sus características como personas dependen directamente de las condiciones materiales dentro de las cuales discurre su trabajo. De esta manera, el modo de producción es una relación múltiple, en la que los individuos se crean a sí mismos al tiempo que interactuan con la naturaleza y con otros seres humanos. De aquí se desprenden los dos elementos fundamentales que intervienen en todo modo de producción:

1) *Fuerzas productivas,* constituidas por los trabajadores, los instrumentos técnicos que emplean y las formas cooperación que mantienen.
2) Las *relaciones sociales de producción,* o relaciones de propiedad, que establecen para quiénes trabajan los seres humanos.

Ambas dimensiones forman la estructura económica de la sociedad. En ella encontramos uno de los conceptos claves del pensamiento de Marx: las *clases sociales,* que aunque no llegó a definir con precisión en qué consistían, se refieren siempre a grupos sociales que ocupan un determinado lugar en el aparato productivo, y que se caracterizan por ser propietarias o no de los medios productivos. En el capitalismo estas clases serían el proletariado y la burguesía; la primera de ellas es la fuerza productiva principal del capitalismo, la segunda es la que se apropia de la *plusvalía* (riqueza excedente que produce la clase trabajadora y que no se le devuelve) al ser la que detenta la propiedad de los medios productivos. Ya veremos que de esta dualidad de clases se deriva para Marx la principal contradicción del capitalismo y el conflicto que originará su superación en una sociedad sin clases.

Por encima de esta estructura económica emerge la superestructura, formada por todas las formas de conciencia social y a la que pertenecen el orden jurídico, la política y las ideologías. La conciencia no es para Marx una conciencia "pura", sino que es un reflejo de las condiciones reales de producción; sirve para justificar a éstas. Es con la aparición de la división del trabajo cuando, al separarse el trabajo físico y el intelectual, se crea la ficción de una conciencia como un ámbito distinto de las prácticas y la vida real. Pero la conciencia, como el derecho, la política o la ideología, no son sino construcciones destinadas a racionalizar las prácticas sociales. Y en toda sociedad, la ideología dominante es la de la clase social dominante, que la elabora, por medio de los intelectuales, para legitimar su posición de dominio. Las ideas y creencias no son autónomas, dependen de las prácticas materiales; al cambiar éstas, lo hacen las ideas. No son éstas las que cambian el mundo, sino que son los cambios de las condiciones materiales los que llevan a modificar el pensamiento.

1.3.3. El materialismo histórico y la revolución

A medida que los hombres crean sus condiciones materiales de vida, van haciendo la historia. Cualquier formación social es, a la vez que producto de la práctica social, una realidad contingente, destinada a ser superada por otra formación social. La dialéctica que preside lo real aviva las contradicciones de cualquier época, y desencadena un proceso de cambio que es la *revolución.* En cuanto que el hombre crea las condiciones de su existencia, está urgido contínuamente a suprimir y superar las contradicciones y obstáculos que se interponen a su desarrollo. Y en la época capitalista, la contradicción fundamental es la que existe entre la fuerzas productivas (el proletariado) y los dueños (privados) de los medios productivos (la burguesía). Entre ambas clases sólo puede darse la *lucha de clases,* conflicto central de estas sociedades, que desembocará ineluctablemente en la revolución proletaria que desbancará a la burguesía de su posición de dominio. Sólo merced a esta revolución se acabará con la propiedad privada y con el trabajo alienado; sólo con la revolución se acabará con la explotación y el ser humano podrá salir de la miseria en que vive. Se llegará de este modo a la *sociedad comunista,* sociedad sin propiedad privada; sin clases y sin división del trabajo en intelectual y manual; sin que el trabajo constituya un simple medio de vida, sino la necesidad vital primordial; sin apropiación privada de la plusvalía. Una sociedad reconciliada consigo misma, en la que el ser humano podrá desarrollarse omnilateralmente. En tal sociedad, piensa Marx (como refleja en su obra *La Guerra civil en Francia),* se abolirían los aparatos represivos, así como el poder espiritual de la Iglesia; la justicia sería administrada por funcionarios electivos y revocables; la organización política se organizaría como una democracia directa, basada en delegados con mandatos imperativos de sus electores. Pero para poder llegar a esta sociedad, será necesaria una etapa intermedia de dictadura del proletariado, destinada después de la revolución a abolir todas las clases, la propiedad privada y, por último, el Estado mismo.

El marxismo es bastante más que una teoría social. Al menos podemos distinguir en la obra de Marx tres dimensiones, no siempre coincidentes ni igualmente acertadas. En primer lugar, es un análisis minucioso de la génesis y el funcionamiento del capitalismo. Desde tal perspectiva, el planteamiento marxiano es válido para comprender la naturaleza del capitalismo, al menos hasta la etapa que Marx conoció; los desarrollos posteriores han hecho mucho más complejo el capitalismo, y no siempre es pertinente el esquema marxiano para comprenderlo. Pero qué duda cabe que conceptos tales como "plusvalía", "clases sociales", "conflicto" y tanto otros siguen teniendo una innegable validez.

En segundo lugar, la obra de Marx, ciertamente revisada por epígonos suyos (Lenin y Stalin particularmente) ha sido el núcleo básico de una ideología, el comunismo. A esta ideología se debe uno de los fenómenos más singulares del presente siglo: la Revolución bolchevique en la Rusia de 1917, con las secuelas que tuvo: especialmente el totalitarismo estalinista, con su fuerte capacidad de dominio y destrucción. Y que, sin embargo, tuvo la virtud de fascinar a una buena parte de los líderes políticos de la izquierda, a los trabajadores y a la casi totalidad de los intelectuales, al menos hasta los años sesenta. El hecho paradójico era que simultaneamente se defendía el legado de Marx (sociedad sin clases, sin Estado, igualitarismo, etc.) y una realidad política (el Estado soviético) que la desmentía en proporciones mucho más gigantescas que la sociedad burguesa. Quizá por la enorme falsedad del sistema soviético es la razón por la cual se ha hundido por sí mismo, y no porque haya sido vencido, sin dejar tras de sí ninguna huella perdurable que no sea el deseo de realizar la tan denostada sociedad capitalista.

En fin, la de Marx es también una obra utópica, que nos habla de un mundo ideal capaz de trascender las miserias que aquejan a la vida presente. Qué duda cabe que sus promesas de una sociedad sin opresión, sin clases, sin Estado, en la que el ser humano accedería por fin al deseado "reino de la libertad", sigue constituyendo una ilusión siempre actual. Pero después del tiempo transcurrido desde la muerte de Marx, a la

vista de las creaciones políticas que ha producido su legado, cabe preguntarse: ¿es posible seguir pensando en la obra de Marx como un instrumento al servicio de la liberación del ser humano? Es difícil dar una respuesta taxativa. Pero no hay duda que la convicción de Marx de que es posible una sociedad sin conflictos es abiertamente antihistórica, ya que el conflicto es consustancial a la sociedad humana. Para materializar esta creencia de Marx no queda otra opción que recurrir a formas despóticas de poder (la dictadura del proletariado) capaces de enmascarar y reprimir tales conflictos. Además, la convicción marxiana de la necesidad de una dictadura del proletariado es una legitimación del totalitarismo; y pensar que dicha dictadura se autodisolverá dice bien poco acerca de la perspicacia de Marx para entender la dinámica del poder político. Si hay algo que la Sociología, y la Historia, nos han enseñado, es que hemos de aprender a vivir con los conflictos y las tensiones, diseñando mecanismos capaces de darles salida. Y que ello supone reconocer que la sociedad es el ámbito de intereses encontrados que es necesario equilibrar y defender, base última de cualquier forma de pluralismo.

1.4. La Sociología clásica: É. Durkheim y M. Weber

Entre el último cuarto del siglo XIX y el final de la Primera Guerra Mundial se desarrolla en Europa el núcleo esencial de la Sociología. El sentido de esta ciencia, sus recursos metodológicos y una buena parte de sus intereses quedan delimitados en virtud del impulso que recibe del francés Émile Durkheim y el alemán Max Weber. Es ahora cuando se elabora la que será tenida en cuenta por la posteridad como "Sociología clásica". Un tipo de teoría que difiere notablemente de los planteamientos que hasta ahora hemos visto, si bien enlaza con gran parte de sus preocupaciones.

De entrada, la Sociología clásica abandona el evolucionismo: no trata de descubrir una ley universal a partir de la cual todas las sociedades han de verse sometidas a un mismo esquema de transformaciones. Por el contrario, centrará sus análisis en sociedades particulares, en medios sociales concretos; es en la peculiar configuración que en ellos adoptan los diversos factores que intervienen, como se explican las características de tal sociedad. Así, adquirirá ahora una importancia excepcional explicar la configuración de las sociedades industriales, hasta el punto que la Sociología acaba por ser una teoría específica de este tipo de sociedades. En segundo lugar, tampoco pretende esta Sociología convertirse en alguna suerte de religión (como sucedía en Saint-Simon o en Comte) o de ideología (caso de Marx); ni siquiera aspira a ser una filosofía social. Lo que trata es de describir y comprender cómo funcionan las sociedades reales. Desde esta óptica, la Sociología deviene en ciencia, esto es, explica *cómo es* y *no cómo debe ser* la realidad. En tercer lugar, la Sociología consigue ahora su institucionalización académica: pasa a formar parte de los curricula universitarios, y deja de ser una actividad marginal o una empresa más o menos aventurera. Por último, la Sociología clásica formula sus postulados en parte siguiendo algunas de las preocupaciones del Positivismo, y en gran medida en abierta confrontación con el materialismo histórico de Marx. Analicemos por separado las contribuciones de Durkheim y de Weber.

1.4.1. Émile Durkheim (1858-1917)

Fue el primer profesor de sociología (que enseñó primero en Burdeos y más tarde en la Sorbona de París, donde se creó la primera cátedra de esta disciplina). Retoma la tradición francesa de estudios de la sociedad, especialmente las contribuciones de Montesquieu, Condorcet, Saint-Simon y Comte. Sus principales obras son: *De la división del trabajo social* (1893), *Las reglas del método sociológico* (1895), *El suicidio* (1897), *La evolución pedágogica en Francia* (1905), *Las formas elementales de la vida religiosa* (1912).

Para Durkheim, el objeto de estudio de la Sociología son los *hechos sociales* o *instituciones*. Por tales entiende "formas de obrar, pensar y sentir, exteriores al individuo y [que] están dotados de un poder de coacción en virtud del cual se imponen" (*Las reglas del método sociológico*. Morata, 1974: 35). Los hechos sociales son, por tanto, distintos de los fenómenos orgánicos y de los psicológicos. Estos hechos son generales dentro de una sociedad dada y no se confunden con sus manifestaciones individuales. Constituyen la conciencia colectiva, cuya naturaleza es bien distinta de la conciencia individual. De este modo, la sociedad no es la mera suma de los individuos que la constituyen, sino una realidad distinta y superior a todos ellos; como en Comte, la sociedad tiene primacía sobre el individuo. La Sociología es para Durkheim la ciencia destinada a estudiar estos hechos o instituciones, su génesis y su funcionamiento. Al hacerlo, ha de regirse por ciertas *reglas:*

1) Los hechos sociales deber ser estudiados como cosas, como datos que se imponen a la observación; como realidades que existen con independencia de nuestra voluntad.
2) Deben descartarse todas las nociones previas, todas las ideas y prejuicios que se han formado fuera de la ciencia.
3) El objeto de la investigación ha de estar constituido por un grupo de fenómenos previamente definidos por ciertos caracteres exteriores que les son comunes, incluyendo en la investigación a todos los que se ajustan a tal definición.
4) Estos hechos han de analizarse aislados de sus manifestaciones individuales.
5) La causa que origina un hecho social debe buscarse entre los hechos sociales que han tenido lugar con anterioridad.
6) El primer origen de cualquier proceso social debe buscarse en la constitución del medio social interno en que aparece.

Los individuos son incomprensibles sin la sociedad a la que pertenecen. De hecho, los individuos surgen en una fase bastante avanzada de la historia social, a partir del momento que en la sociedad se hace necesaria la división del trabajo, la especialización funcional. Esta división es característica de las sociedades modernas. Antes de ellas, habían existido otras formas sociales caracterizadas porque en las mismas predominaba la *conciencia colectiva* o común. Ello provocaba una gran similitud entre todas las personas, lo que les llevaba a establecer formas *solidaridad mecánica*. La cohesión social es en este caso producto de las semejanzas entre los individuos, que participan en las mismas creencias y sentimientos. Hay en estas sociedades un hecho social que expresa claramente la preponderancia de lo social y la difuminación del individuo; se trata del *suicidio altruista* (muertes voluntarias de hombres viejos o enfermos, de mujeres al fallecimiento de su marido y de esclavos y servidores del señor muerto, así como los suicidios de militares en los ejércitos modernos). En este caso, el individuo se quita la vida no porque se atribuya a sí mismo el poder de hacerlo, sino porque cree firmemente que ese es su *deber social*. Muy diferente son las cosas en las sociedades modernas, a partir del momento en que surge la división del trabajo. Esta emerge como un imperativo social a cumplir con una determinada tarea. La división

del trabajo tiene una *función* (utilidad): crear entre varias personas un sentimiento de solidaridad, pero una solidaridad que ahora es *orgánica,* ya que cada persona forma parte especializada (y en esto consiste ser un individuo) de un todo orgánico (la sociedad). Esta nueva forma de solidaridad es la nuestra y se caracteriza por la diferenciación y la interdependencia funcional de las partes. La sociedad es en este caso un sistema de funciones especializadas unidas entre sí por relaciones de complementariedad. En este contexto, la solidaridad sólo es posible si los individuos difieren entre sí de modo que pueda cada uno de ellos cumplir con una función específica. Las transformaciones históricas conducen cada vez más a la solidaridad orgánica. Lo que lleva consigo: el retroceso de la conciencia colectiva, una caída de la intensidad de los sentimientos colectivos y la disolución de las representaciones colectivas. En tales condiciones pueden producirse dos tipos de suicidios: el *egoista* (resultado de una falta de integración social, de un exceso de individualismo) y el *anómico.* La *anomia* es para Durkheim un estado social característico de las sociedades desarrolladas, en el cual falta o son débiles las normas reguladoras del comportamiento humano, o dichas normas no son capaces de frenar las aspiraciones y las pasiones. Cuando en la sociedad surge la anomia, las tasas de suicidio aumentan.

Este último rasgo de nuestras sociedades hace que Durkheim ponga su atención en la sociedad bajo dos nuevas perspectivas. Una, derivada de sus estudios sobre la religión; la otra, debida a la función que otorga a la educación. Al analizar el fenómeno religioso, Durkheim se concentra en la manifestación religiosa que, según él, constituye la forma más primitiva de religiosidad: el culto totémico. En él encuentra lo que es la esencia de los sagrado: la religión es una cosa eminentemente social. Las representaciones religiosas son representaciones colectivas que expresan realidades colectivas. Los ritos son maneras de actuar que sólo surgen dentro de grupos sociales reunidos. La religión es, por tanto, una suerte de expresión idealizada de la sociedad; el culto totémico es, en último término, una forma que el hombre primitivo tiene de rendir pleitesía a una realidad que le trasciende: el grupo, la comunidad a la que pertenece. De la religión se derivan los principales conceptos y categorías del pensamiento, así como el lenguaje; lo cual significa que éstos son igualmente realidades específicamente sociales, elaboradas por el pensamiento colectivo. Las representaciones colectivas no son, por tanto, o mero resultado de la experiencia individual o categorías innatas a la mente humana; son el resultado de una inmensa cooperación que se extiende en el espacio y en el tiempo, en las que largas series de generaciones acumulan su experiencia y su saber. Ahora bien, a medida que el ser humano refina y precisa sus conocimientos, lo que acontece una vez que se constituyen las ciencias positivas, se percata de que detrás de los fenómenos religiosos se esconde la sociedad: es entonces cuando se produce la secularización de la vida social.

¿Significa este descubrimiento que el individuo debe abandonar las actitudes de veneración y respeto que el primitivo tenía hacia los dioses? Durkheim piensa que no; que es necesario conservar esas virtudes, sólo que en nuestra época han de dirigirse, no a los dioses (que no existen), sino a la realidad que se encierra detrás de ellos, es decir, a la sociedad. Sólo de esto modo, además, se conseguirá hacer frente a los riesgos derivados del individualismo exacerbado y de la anomia. Para conseguirlo, Durkheim elabora una consistente Sociología de la educación (la primera formulada por un sociólogo). La educación tiene para Durkheim una marcada función intergeneracional. Consiste en la acción que ejercen los adultos sobre los más jóvenes para que se apropien de la cultura elaborada por su sociedad; es de este modo como el individuo se convierte en persona, en ser social. En definitiva, la educación implica un desarrollo de la personalidad individual que conduzca a un alto grado de integración social, que consiste en asimilar los valores y normas sociales, así como en ejercer un determinado rol social. Esta educación ha de ser ante todo educación *moral:* la destinada a reemplazar los primitivos contenidos religiosos por otros adaptados a la realidad presente. Esta moral laica que la educación ha de fomentar está constituida por tres elementos: el espíritu de disciplina (llevar una vida conforme a las reglas sociales), la adhesión a los grupos sociales (lo que supone que el individuo se proponga objetivos que están más allá de sí mismo, así como a hacerse solidario de su sociedad) y la autonomía de la voluntad (basada en la comprensión de la realidad, de la sociedad y de la época en que se vive, a fin de que cada sujeto aporte su contribución a satisfacer las necesidades sociales).

1.4.2. Max Weber (1864-1920)

A pesar de ser coetáneos y dedicarse a un proyecto científico similar, Weber y Durkheim no se conocieron. A diferencia de Durkheim, Weber no estuvo influido por el Positivismo de Comte. De hecho, en él hay influencias de Kant y de la filosofía alemana del siglo XIX (Dilthey, Rickert); pero sobre todo la sociología weberiana se hace en gran medida en confrontación con el pensamiento de K. Marx. Sus principales obras son: *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (1904-1905), incluida después en una obra más amplia titulada *Ensayos sobre sociología de la religión* (1920-1921), *El político y el científico* (1919), *Economía y Sociedad* (1922).

El planteamiento que Weber hace de la Sociología difiere notablemente del funcionalismo durkheimiano. Para Weber la Sociología es una ciencia que pretende comprender e interpretar la *acción social.* La acción social es el objeto de estudio de la Sociología, y consiste en toda conducta humana que tiene un *sentido* intersubjetivo, esto es, está referida a la conducta de otros (que puede ser la del presente, pero también la del pasado o aquella otra que se espera en el futuro). El sentido es siempre el que tiene cada sujeto, con independencia de que sea o no sea objetivamente justo, correcto o verdadero. Toda conducta, por tanto, tiene un "motivo", un fundamento que le da sentido. La "relación" social es siempre una conducta plural, en la que los sujetos se orientan de acuerdo con la reciprocidad del sentido que dan a sus acciones. Las acciones sociales pueden ser de diversos tipos. Weber distingue cuatro:

1) Acción social racional con arreglo a fines (en la que el sujeto se orienta de acuerdo con el fin, los medios necesarios para conseguirlo y las consecuencias que se derivan de su conducta).
2) Acción social con arreglo a valores (motivada por la creencia consciente en el valor propio de una conducta –ética, estética, religiosa, ideológica–, con independencia de los resultados prácticos que de ella se deriven).
3) Acción social afectiva, determinada por afectos y estados sentimentales que aparecen en el presente de la vida del sujeto.
4) Acción social tradicional, cuyo fundamento es una costumbre social fuertemente arraigada. Estas dos últimas son acciones no racionales.

Para comprender estas acciones sociales, Weber establece algunas categorías sociológicas que difieren de las durkheimianas. Weber predica también la "neutralidad valorativa", es decir, la ausencia de prejuicios o valoraciones previas por parte del sociólogo. Pero entiende que los juicios de valor difícilmente pueden desecharse de la

actividad del sociólogo, ya que están presentes a la hora de seleccionar los temas que estudia, así como en la particular perspectiva con que lo hace. Ahora bien, ello significa, al menos dos cosas: primera, que el sociólogo ha de estar vigilante para impedir, en la medida de lo posible, que sus juicios de valor no distorsionen la realidad; segunda, que debe separar cuidadosamente su actividad como científico de aquella otra en la que se limita a formular juicios de valor. Porque la ciencia no puede servir para tomar partido dentro de las diversas concepciones y creencias acerca de los social; no es su objetivo establecer normas e ideales con los que orientar la vida práctica. Ello no implica que la ciencia no pueda entrar en el análisis de los juicios de valor; pero lo hace solamente en alguno de los sentidos siguientes: preguntándose por la idoneidad de los medios empleados para lograr unos fines dados, o previendo los resultados que se derivarían de la consecución del fin previsto. De esta manera se le ofrece al actor la posibilidad de confrontar las consecuencias deseadas y las no deseadas de su actuación. Mas la toma de las decisiones y la elección de los medios no es algo que corresponda a la ciencia, sino al sujeto individual, que ha de sopesar y elegir entre los diversos valores en litigio. A fin de realizar su tarea, la ciencia ha de proceder a estudiar la realidad.

> «Queremos comprender la peculiaridad de la realidad de la vida que nos rodea y en la cual nos hallamos inmersos. Por una parte, el contexto y el significado cultural de sus distintas manifestaciones en su forma actual, y por otra las causas de que históricamente se haya producido precisamente así y no de otra forma» *(La acción social: Ensayos metodológicos.* Península, 1984: 140).

Pero esta realidad está compuesta por una variedad casi infinita de acontecimientos, todos los cuales no pueden ser tenidos en cuenta por el espíritu humano finito. Para ello, ha de procederse a seleccionar fragmentos de la misma. Esta selección da lugar al *tipo-ideal,* tipo puro o ideal que permite hacer generalizaciones sobre la realidad. Este tipo puro se construye no como tipo-promedio, sino acentuando o destacando ciertos puntos de vista y reuniendo bajo ellos una gran cantidad de fenómenos individuales, formando así un cuadro homogéneo de ideas. Este cuadro conceptual que es el tipo-ideal no se confunde con la realidad, que es mucho más amplia y heterogénea. Tampoco el tipo-ideal tiene que ver con la noción del "deber-ser" o un ideal que deba alcanzarse. El tipo-ideal es una herramienta metodológica que se elabora para mejor poder comprender la realidad. Con ello, Weber quiere señalar que el objetivo de la ciencia no es construir nuevos puntos de vista y repertorios conceptuales, sino conocer el significado de las relaciones sociales concretas.

Al otorgar tal importancia al sentido de las acciones sociales, Weber entra en abierta controversia con Marx. No quiere ello decir que descarte de forma absoluta el materialismo económico de Marx, ya que también para Weber éste debe tenerse en cuenta. Lo que rechaza es que la concepción materialista de la historia sea el único principio a tener en cuenta en todas las explicaciones de los fenómenos históricos. Junto a él existen otros. A poner de relieve estos otros principios, basados en el sentido de la acción, dedica Weber buena parte de su obra. Nos vamos a referir aquí a dos de estos análisis: el papel de los valores religiosos en la aparición del capitalismo, y los fundamentos de la legitimidad de las diversas formas de autoridad.

Como Marx, Weber se enfrenta con la explicación del capitalismo (en su obra *La ética protestante y el espíritu del capitalismo).* Y sitúa esta modalidad de economía dentro de un proceso más amplio, que sólo ha afectado a Occidente, que es la *racionalización* que afecta a todas las dimensiones de la vida social. El capitalismo es así

una organización racional del trabajo formalmente libre, que ha sido posible gracias a la separación de la economía doméstica de la industria y a la aparición de la contabilidad racional. Weber considera que en su gestación han desempeñado un papel importante las condiciones económicas; pero también lo han hecho la capacidad y la actitud de los hombres para desarrollar ciertos tipos de conducta racional. En concreto, determinados ideales religiosos han tenido una influencia considerable en la formación de una "mentalidad económica". Una mentalidad que implica una moralidad, que para Weber no es otra que la que predica la virtud en el trabajo, el deber profesional como un imperativo típico del espíritu capitalista; la adquisición de riquezas por medio del trabajo no se orienta a la satisfacción de necesidades ni al goce inmoderado, sino que constituye un fin en sí misma: este es el sentido de la profesión. Y esta mentalidad Weber la encuentra íntimamente asociada a valores religiosos derivados de la reforma protestante a partir del dogma de Calvino de la *predestinación.* Según éste, toda persona, al nacer, estaba destinada por Dios a salvarse o condenarse en la vida eterna. Nada podía hacerse para modificar este designio divino. Esta horrible incertidumbre del fiel calvinista podía reducirse a través de dos medios: primero, considerarse como elegido y rechazar toda duda acerca de ello (certeza de salvación); segundo, era necesario recurrir al trabajo profesional incesante, como forma de ascesis intramundana en la que encontrar indicios o señales de salvación. De este modo, el ascetismo sobrenatural se convierte en ascesis puramente profana, terrenal. Es con el trabajo sistemático, metódico, racional (en suma profesional) como se consiguen éxitos mundanos que se transforman en certezas de salvación. El resto de reformadores posteriores a Calvino acentuará aun más esta característica ascética de la vida. Con ello, la ética protestante se convierte en un conjunto de valores que expresan fielmente las necesidades morales y también prácticas de la organización capitalista. Así, se reprueba como inmoral el descanso en la riqueza, el gozar de los bienes, la sensualidad y la ociosidad. Lo que sirve para aumentar la gloria de Dios es el obrar metódico que permite incrementar las riquezas en este mundo. El trabajo se convierte en un fin absoluto prescrito por Dios; pero no cualquier trabajo, sino aquél que es racional y se desarrolla dentro de una profesión. El ascetismo puritano rechaza por igual la despreocupación señorial y la burda ostentación del nuevo rico; lo que propicia es la figura austera y burguesa del hombre hecho a sí mismo. Esta mentalidad tenía sin duda que contribuir necesariamente a la expansión y consolidación del "espíritu capitalista", puesto que ambos participaban de los mismos valores. La concepción puritana hizo posible la acumulación de capital y la formación de la conducta burguesa y racional. El empresario burgués, guiado por el espíritu de lucro, al tiempo que incrementaba sus riquezas encontraba una prueba objetiva de estar bendecido por Dios. El ascetismo se propuso transformar el mundo, pero el mundo presente y material, y lo consiguió. Después, el capitalismo triunfante no necesitó ya de esta moral. De este modo, Weber subraya que junto a la concepción "materialista" es posible hallar otras interpretaciones (en este caso culturales) que explican la aparición de los fenómenos económicos.

Una segunda dimensión importante de la obra de Weber es la referida a su concepción de la dominación (dominio o autoridad). Difiere también de Marx en este punto, ya que este último sitúa algo simplificadoramente la dominación en la superestructura, mero reflejo de la estructura económica. Weber estima que las relaciones de dominación son más complejas, no se refieren sólo a las relaciones verticales y en ellas cuentan, y mucho, las creencias de los dominados. A tal efecto, la primera distinción que Weber efectua es entre "poder" y "autoridad" (o dominación). El primero se basa exclusivamente en la fuerza y en la coacción, ya que es la capacidad que alguien tie-

ne de imponerse a los demás, por encima de la voluntad de éstos. Por el contrario, la autoridad se basa en la capacidad de convencer, para lo cual tiene muy en cuenta las creencias de los sometidos. La autoridad necesita *legitimarse,* justificarse y mostrarse creíble a los ojos de los que obedecen, que lo hacen creyendo actuar de acuerdo con sus propios criterios. Este tipo de autoridad, basada en la obediencia de los sometidos, es diferente de la que se fundamenta en los intereses económicos. La legitimidad de la autoridad puede basarse, según Weber, en tres principios diversos, que dan lugar a tres tipos ideales de dominación:

1) La autoridad *tradicional,* cimentada en la creencia en la santidad de las formas de dominación existentes desde siempre, en la que por tanto es el pasado quien establece las orientaciones a seguir.
2) La autoridad *carismática,* asentada en el carisma, que es la atribución a la persona del señor de cualidades extraordinarias o sobrenaturales.
3) La autoridad *legal-racional* o *burocrática,* en virtud de la cual se considera que cualquier derecho puede crearse o modificarse por medio de un estatuto legal sancionado correctamente, y cuya forma de administración específica es la burocracia.

Hemos analizado hasta aquí la denominada "sociología clásica". A ella le ha correspondido establecer el "mapa" conceptual dentro del cual iba a moverse la Sociología posterior. En razón de esta característica, la sociología clásica se ha convertido en un horizonte de referencia permanente para todas las ulteriores teorías sociológicas. Esta sociología clásica ha influido de manera diferente en el desarrollo de la sociología que se ha elaborado después. Así, Durkheim ha tenido una marcada proyección sobre una de las grandes corrientes teóricas del siglo XX, el estructural-funcionalismo. La influencia de Weber ha sido menos directa sobre alguna de las tendencias posteriores, aunque en general su obra ha tenido unas repercusiones más diversificadas al no ser su obra un modelo tan cerrado como el durkheimiano.

1.5. Los grandes modelos sociológicos del siglo XX

La sociología clásica, junto con Marx y en alguna medida S. Freud, se convertirán en el punto de partida de diversas teorías sociológicas que ocupan gran parte del siglo XX; al menos, son las que dominan el panorama sociológico hasta bien entrada la segunda mitad del siglo. Respecto del período anterior, esta etapa, que se inicia después de la Primera Guerra Mundial, presenta algunos rasgos generales que conviene destacar. El primero de ellos es que la Sociología es básicamente una disciplina académica, casi siempre alejada de movimientos sociales concretos; ello producirá una primera escisión entre el marxismo (que se vincula directamente a los conflictos sociales) y la sociología académica, que explica en buena parte la menor influencia de Marx en las obras sociológicas. En segundo lugar, hay un desplazamiento de los centros institucionales donde se produce la Sociología de Europa a los Estados Unidos. En tercer lugar, la atención preferente de los sociólogos se vuelca en el presente, especialmente en el orden social, y se soslayan planteamientos históricos o conflictos que pudieran ser fundamentos de cambios sociales. Esto sucede sobre todo después de la Segunda Guerra Mundial, con el auge de una de las corrientes sociológicas que ha sido más hegemónica, el *estructural-funcionalismo*. Junto a ella hemos de destacar otras dos: el *interaccionismo simbólico* y la *Escuela de Frankfurt.*

1.5.1. El estructural-funcionalismo

Se desarrolla a partir de los años treinta, un período caracterizado en las sociedades industriales por los conflictos derivados de la revolución soviética primero y el nazismo después. En sociedades como la norteamericana, la principal preocupación es la de cómo conseguir y mantener el *orden social.* Para dar respuesta a esta pregunta, el funcionalismo retoma el planteamiento de Durkheim centrado en la utilidad o *función* que todo fenómeno social tiene para la sociedad. De esta manera, el funcionalismo presta su atención, no sólo a las causas o razones de las instituciones, sino sobre todo a las consecuencias que de ellas se derivan para lograr un cierto equilibrio social (noción ésta, la de equilibrio, que toman de V. Pareto). Los dos principios básicos del funcionalismo son:

1) Cualquier sociedad es un *sistema* formado por elementos interdependientes.
2) Este sistema puede ser entendido del mismo modo que los sistemas naturales y ser reducido a variables.

Pero bajo estos postulados de partida, el funcionalismo encierra múltiples versiones, no siempre coincidentes. Aquí nos detendremos en tres modalidades funcionalistas que han tenido una clara importancia en el desarrollo de la Sociología.

a) Funcionalismo absoluto de B. Malinowski

Sus estudios antropológicos le llevaron al convecimiento de que toda sociedad se caracteriza por una cultura singular, en la que se ordenan de forma específica las diversas partes que la constituyen, que son entre sí interdependientes. Toda sociedad constituye un conjunto integrado, coherente y armónico, en el que existe unidad entre sus partes componentes. Estas partes se explican por su relación con el todo social. Y la cultura existe para satisfacer necesidades sociales. Son estas necesidades las que dan origen a las grandes instituciones sociales (economía, educación, política y normas sociales). La cultura es para Malinowski un patrimonio instrumental que le permite al ser humano solucionar problemas concretos; es un conjunto de objetos, actividades y actitudes en el que cada parte existe como medio para un fin. Todos estos elementos se organizan y articulan alrededor de tareas vitales formando las instituciones sociales. Bajo tal perspectiva, todo en la sociedad sería funcional (esto es, positivo) para ella, convirtiendo a cada institución en una parte indispensable. Pero si esto es así; si cualquier elemento social cumple una función necesaria para la estabilidad y la integración, ¿cómo y por qué se produce el conflicto y el cambio? Este modelo de sociedad consensual y funcional propuesto por Malinowski deja sin explicar amplias zonas de la vida social.

b) Funcionalismo relativizado de Robert K. Merton

Una parte de la obra del norteamericano Merton está destinada a superar la estrechez del modelo de Malinowski. En uno de sus libros más conocidos *(Teoría y estructura sociales.* FCE, 1970) formula dos nuevos elementos conceptuales que relativizan un tanto el funcionalismo. En primer lugar, la noción de equivalente funcional, sustituto funcional o de intercambiabilidad funcional: un elemento social no tiene por qué ser

necesario; una determinada necesidad social puede ser satisfecha por elementos culturales distintos e intercambiables. Con lo cual un mismo elemento puede desempeñar funciones sociales diversas. En segundo lugar, no todos los ingredientes culturales son funcionales; también los hay que dificultan o impiden la estabilidad y la integración. Es el concepto de *disfunción,* que Merton emplea para referirse a las consecuencias negativas para el orden social que se desprenden de algunos fenómenos sociales. En tercer lugar, las funciones puede ser de dos tipos: *manifiestas* (aquellas consecuencias que son comprendidas y deseadas por los miembros del sistema social y tienen además efectos positivos para mantenerlo integrado) y *latentes* (consecuencias que aun contribuyendo a la integración del sistema no son buscadas ni reconocidas por los miembros del sistema). Para Merton la Sociología debe construir teorías que él denomina de "alcance intermedio": teorías que sirven para orientar investigaciones empíricas concretas, en contraposición a las "grandes" teorías (que pretenden explicar la sociedad en su conjunto). Pero tampoco Merton da una respuesta adecuada que permita comprender el cambio y el conflicto sociales.

c) *El estructural-funcionalismo de Talcott Parsons*

A diferencia del funcionalismo, que se centra en el análisis de los elementos culturales y sociales de una sociedad particular, el estructural-funcionalismo de Parsons considera la sociedad de forma abstracta y total. Busca sobre todo aquellas funciones básicas que posibilitan la existencia, el mantenimiento y la perduración de la sociedad. Estas funciones son los "prerrequisitos funcionales" o "imperativos funcionales". Parsons entiende *(El sistema social.* Revista de Occidente, 1966) que la sociedad es un sistema integrado por tres focos: el actor individual, la interacción y las pautas culturales; los tres están mutuamente implicados, y la variación en cualquiera de ellos está limitada por su compatibilidad con las mínimas condiciones de funcionamiento del resto. Un sistema social debe cumplir con unos requisitos mínimos respecto de cada uno de estos tres focos: ha de ser, en primer lugar, compatible con el funcionamiento de sus actores individuales; en segundo lugar, tiene que haber una proporción suficiente de actores adecuadamente motivados para actuar de acuerdo con sus roles; en tercer lugar, ha de evitar las pautas culturales que fallan al definir un mínimo de orden o que plantean a los individuos demandas imposibles. La integración de todos estos elementos en una estructura da lugar a un sistema de acción. Un sistema que quiere decir ante todo integración de elementos motivacionales y culturales o simbólicos articulados dentro de un todo ordenado. Más adelante, Parsons desarrolla un modelo que trata de corregir las insuficiencias del esquema estructura-función, por otro más abierto, que se conoce como AGIL. Este nuevo esquema está constituido por cuatro dimensiones funcionales:

1) Función de adaptación (A) (infraestructura).
2) Función de logro de metas (G: *goal-attainment)* (personalidades).
3) Función de integración (I) (interacción).
4) Función de mantenimiento de pautas (L) (pautas institucionales y valores). A la Sociología le corresponde analizar las dos últimas dimensiones.

Con Parsons se produce el tránsito del funcionalismo a la *teoría de sistemas.* Esta última debe no poco a los avances en dos terrenos complementarios: el de la organización en la producción y el de la cibernética y la informática. A diferencia del funcionalismo, centrado en el esquema causa-efecto-resultado entendido de forma lineal, la teoría de sistemas concibe la sociedad de forma circular; como un proceso de *feed-back* o continua retroalimentación de los efectos sobre las causas. Un proceso, en definitiva, que no tiene principio ni fin definido, sin que pueda establecerse ninguna prioridad temporal (Rodríguez Ibáñez, 1992: 168). La sociedad es vista ahora como una "complejidad organizada": una reunión de entidades interconectadas por una red compleja de relaciones (Buckley, 1977: 66). Este enfoque serviría para lograr varios objetivos, que según Buckley (177: 67-68) serían los siguientes: desarrollar un vocabulario común para todas las ciencias de la conducta; proporcionar una técnica de tratamiento de la organización amplia y compleja; elaborar un enfoque sintético que tenga en cuenta las complicadas interrelaciones de las partes; concebir el sistema sociocultural como redes de información y comunicación; estudiar las relaciones antes que las entidades.

En sus diversas versiones, el funcionalismo ha tenido una honda impronta sobre la Sociología, gracias, entre otras razones, al papel hegemónico que las universidades norteamericanas tuvieron sobre la cultura europea después de la Segunda Guerra Mundial. Hasta el punto que a Durkheim y a Weber se les estudiaba a partir de las lecturas que de ellos hicieron los funcionalistas, sobre todo Parsons. Las insuficiencias del funcionalismo son hoy claras: es incapaz de explicar los procesos de cambio y conflicto debido a su obsesión por el orden; pero tampoco dispone de explicaciones adecuadas para enfrentarse con las sociedades complejas en las que vivimos. Y ello a pesar de la teoría de sistemas, que aunque ha supuesto una profunda revisión y puesta al día del funcionalismo, está muy lastrada, tanto por el normativismo de Parsons como por el formalismo procedente de la lógica de la informática.

1.5.2. El interaccionismo simbólico

El estudio del comportamiento social desde una perspectiva próxima a la Psicología social ha tenido desarrollos teóricos variados. Uno de ellos corresponde a los análisis que sobre la imitación-sugestión en relación con las masas se llevaron a cabo en Europa: es el caso de G. Tarde y G. le Bon. El otro es el emprendido en los Estados Unidos y se conoce como "interaccionismo simbólico", centrado en los problemas de la actitud y el significado y en cuanto tiene que ver con la construcción de la personalidad (Martindale, 1971: 397). A esta segunda corriente, influida sobre todo por Durkheim y el pragmatismo, pertenecen autores tan destacados como W. James, Ch. C. Cooley, W. I. Thomas, J. Piaget, C. W. Mills. Pero es sobre todo G. C. Mead quien con su obra *Espíritu, persona y sociedad* (Paidós, 1972; 1ª edición 1934) sienta las bases de esta teoría. Su concepción sobre la personalidad y sus relaciones con la sociedad las exponemos más adelante, en el Capítulo 5 al hablar de la socialización. Sólo señalaremos ahora la distinción que Mead establece entre el "yo" y el "mí". El "yo" constituye aquello con lo que cada sujeto se identifica; es la reacción del organismo a las actitudes de los otros. El "mí" son las actitudes organizadas de los otros que asumimos como propias. Tales actitudes se articulan en nuestro interior, forman el "mí", y se reacciona hacia ellas como un "yo". El sujeto sabe lo que los otros quieren de él y cuáles son las consecuencias de sus actos. Las actitudes que requiere para hacer frente a esta situación son el "mí"; la reacción es el "yo". Este, por tanto, es una suerte de entidad metafísica que sirve para proporcionarnos identidad. Mas el contenido concreto de esta entidad son las actitudes que hemos asimilado de los demás ("mí").

De un modo más general, el interaccionismo simbólico se pregunta por el significado de la realidad. La respuesta que se da se resume en tres premisas (Blumer, 1982: 2):

1) El ser humano orienta sus actos hacia las cosas en función de lo que las mismas significan para él.
2) El significado de las cosas se desprende de la interacción social que mantiene con los otros.
3) Los significados se modifican a través de un proceso interpretativo que la persona desarrolla al enfrentarse con las cosas que encuentra en su vida.

A partir de estas premisas, el interaccionismo ha desarrollado una serie de ideas básicas, que Blumer (ibíd: 5 ss.) reduce a las siguientes:

— Los grupos humanos los forman individuos comprometidos en la acción; una acción compuesta por actividades múltiples que las personas llevan a cabo en su vida diaria. Los grupos y las sociedades existen en la medida en que en ellos hay acciones.
— El grupo implica necesariamente la interacción entre sus miembros. La actividad de un miembro es la respuesta a la actividad de otro u otros. En esta interacción se constituye el comportamiento humano, ya que cada sujeto ha de orientar su actividad conforme a las características de la situación en que se halla. Hay dos formas principales de interacción: la de gestos (o no simbólica) y la que emplea símbolos significativos. En la primera se produce la respuesta de una persona al acto de otra sin interpretarlo. En la segunda tiene lugar la interpretación del acto. Las personas implicadas en la interacción han de asumir el papel de cada uno de los demás sujetos involucrados. "La vida de un grupo humano constituye un vasto proceso consistente en definir al prójimo lo que ha de hacer y, al mismo tiempo en interpretar las definiciones formuladas por los demás" (Blumer, 1982: 8).
— Los "mundos" que para los seres humanos existen están constituidos por "objetos" que son el resultado de la interacción simbólica. Un objeto es todo lo que puede señalarse. Hay tres categorías de objetos: físicos, sociales y abstractos (religión, ideología, moral, etc.). Todo objeto encierra un determinado significado, que establece la manera como la persona ve el objeto, reacciona frente a él y habla del mismo. El significado de cada objeto puede ser plural, ya que no significa lo mismo para todas las personas que entran en contacto con él. Para cada persona, el significado de un objeto depende de cómo ha sido definido por las personas con quienes interactúa. El entorno social está compuesto solamente por aquellos objetos que somos capaces de identificar y conocer. Y los objetos son creaciones sociales ya que surgen de procesos interactivos que los definen y recubren de significado.
— El ser humano también se construye en los procesos interactivos. Adquiere conciencia de "sí mismo" al contemplarse desde fuera, como un objeto para él mismo. Y este tomar distancia respecto de nosotros mismos es posible porque nos vemos a través de las imágenes que los demás proyectan de nosotros. De este modo, el individuo es un ser social no sólo por relacionarse con los otros, sino también por ser capaz de establecer una relación consigo mismo; no se limita a responder a los demás, sino que reflexiona sobre su respuesta.
— Para poder actuar, el ser humano ha de interpretar el mundo que le rodea. No le basta con responder a los factores de su entorno; debe construir y orientar su conducta. El sujeto ha de tener en cuenta la percepción de las cosas que le llegan, seleccionando e interpretando los datos recibidos. A la hora de actuar, tiene que tener en cuenta sus deseos y necesidades, los objetivos propuestos, los medios disponibles, el comportamiento de los otros, la autoimagen y las previsibles consecuencias de sus actos.
— La vida dentro de un grupo consiste en adaptar y ajustar las acciones de los distintos miembros que forman parte del mismo. Ello da lugar a una "acción conjunta" en la que se articulan las diferentes conductas de los participantes a lo largo de un proceso. Esta acción conjunta es distinta tanto de la conducta individual como de la mera suma de los comportamientos individuales. En toda acción conjunta intervienen una serie de elementos: la cultura previamente asimilada por los participantes; los actos concretos de éstos cada vez que intervienen en una situación compartida, y la historia de las acciones previas de los participantes.

El interaccionismo simbólico ha tenido una gran relevancia por cuanto ha sido muy tenido en cuenta como esquema teórico para el análisis de situaciones concretas y de la vida cotidiana. Este planteamiento, a diferencia del estructural-funcionalismo (de carácter más rígido y abstracto), se aviene mejor con las necesidades de los estudios microsociológicos. Ahora bien, su debilidad estriba en que no todos los elementos de la vida social y cultural responden al modelo de la interacción simbólico; hay muchas dimensiones sociales con las que debemos contar y que no son producto de nuestras acciones. Es más, pocas son las instituciones sociales que podemos explicar como resultado de nuestros actos, y más bien hemos de verlas como realidades que nos trascienden. Pese a estas objeciones, sus virtualidades analíticas son grandes, como veremos más adelante al hablar de la dramaturgia de E. Goffman.

1.5.3. La teoría crítica de la Escuela de Frankfurt

En la década de los años veinte se crea en la ciudad alemana de Frankfurt el Instituto de Investigación social, una institución peculiar que tendría una larga influencia en las ciencias sociales. El producto que iría saliendo del Instituto se caracterizaba por su crítica tanto de la sociedad burguesa como de las realizaciones de la Rusia soviética. Para ello, recurren a tradiciones teóricas muy diversas: una nueva reformulación de Marx, especialmente de aquellos aspectos menos tenidos en cuenta por los partidos comunistas; la vuelta a Weber, y una utilización bastante libre de los principios del psicoanálisis de Freud. Con estos mimbres, los frankfurtianos elaboraron una teoría crítica que era un sistema abierto y en continuo proceso constructivo. No en vano muchos de sus miembros utilizaron un estilo literario (ensayos, aforismos) que pretendía distanciarse de cualquier teoría cerrada y sistemática, así como del dogmatismo en que había caído el marxismo. Desde su fundación, esta Escuela sufrió diversas vicisitudes, entre otras el exilio de sus componentes a los Estados Unidos tras el ascenso al poder de Hitler.

Las aportaciones intelectuales de la Escuela de Frankfurt son muy diversas, y en general se produjeron en todos los campos de las ciencias sociales. Nos vamos a referir tan sólo a algunas de ellas, en particular a las que se deben a tres de sus miembros más destacados: M. Horkheimer, T. W. Adorno y W. Benjamin (otros miembros importantes fueron H. Marcuse, E. Fromm, F. Neumann y F. Pollock).

En primer lugar es necesario destacar los postulados básicos de los que parten. M. Horkheimer, al criticar la filosofía de la vida, desarrolla los principios en que se fundamentaría la teoría crítica. En efecto, la filosofía de la vida había subrayado sobre todo la vida individual, se había olvidado de los aspectos materiales de la existencia y, al criticar al corrompido racionalismo burgués, llegaba a combatir a la razón misma. Frente a ello, Horkheimer establece varios postulados:

1) La *mediación* de la sociedad en el individuo. Por tal razón, no podía aceptarse ni el subjetivismo ni el totalitarismo, sino la implicación dialéctica entre individuo y sociedad; los hechos sociales no existían, sino sólo esta relación entre lo particular y lo universal. De esta manera la teoría crítica se distancia del positivismo.
2) La teoría *materialista* de la sociedad; pero un materialismo bien diferente del profesado por el marxismo vulgar: se trata de afirmar que los objetos que percibimos son productos de acciones humanas; son, por tanto, realizaciones históricas, en las que sujeto y objeto se implica mútuamente.
3) La *razón* se convierte en el fundamento de la teoría y de la sociedad; una razón que no es sólo un principio subjetivo, sino que debe desplegarse en toda la sociedad.
4) El principio de la *no-identidad,* en virtud del cual se partía de la existencia de personas concretas, que nunca verían materializadas todas sus ilusiones y cualidades en la realidad, razón por la que no podrían identificarse totalmente con ella.
5) Principio de la *negación,* consecuencia lógica de esa falta de identidad entre sujeto y sociedad, en virtud de la cual ningún estado de cosas puede ser afirmado como plenamente humano y racional. La teoría tenía, por tanto, como función primordial la negación de toda estructura dada.

Una segunda dimensión que interesa destacar de los frankfurtianos es el conjunto de estudios que emprendieron sobre el autoritarismo. El primero de ellos corresponde a Horkheimer y se plantea el tema en relación con la decadencia de la autoridad del padre dentro de la familia burguesa; esta decadencia había socavado la función "negativa" de la familia, que ya no era capaz de preservar a sus hijos frente a las ansias absorbentes de la sociedad. La socialización de los hijos era cada vez más competencia de otras instancias externas a la familia, con lo que ésta perdía su función mediadora (entre el individuo y la sociedad), que impedía que el individuo pudiera preservar su identidad frente a la totalidad social. Pero sin duda la obra sobre el autoritarismo más importante fue la dirigida por Adorno con el título *La personalidad autoritaria.* Mediante el empleo de técnicas de investigación muy heterogéneas, elaboraron la escala F, que describía la personalidad autoritaria a partir de las siguientes variables: convencionalismo, sumisión autoritaria, agresión autoritaria, anti-introspección, superstición y estereotipo, poder y rudeza, destructividad y cinismo, proyectividad y sexo. Otras conclusiones de esta obra afirmaban que el carácter autoritario era más frecuente en grupos en los que se daba una disciplina estricta pero arbitraria. Asimismo, la familia autoritaria formaba personalidades autoritarias tanto o más que a través de la socialización "positiva" –proponiendo modelos autoritarios–, por la falta de socialización "negativa" –al no ser capaz de proteger al individuo de su control por instancias extrafamiliares–. El rasgo más acusado de la personalidad autoritaria era la ausencia de sentimientos de piedad; esta cualidad maternal de la que carecían los autoritarios, les erigía en genuinos representantes de una sociedad patriarcal irracional.

El tercer aspecto en el que nos detendremos es el relativo a sus análisis estéticos en conexión con la cultura de masas. Para la Escuela de Frankfurt, la sociedad mediaba entre el artista y la obra de arte, de manera que toda obra de arte refleja tendencias sociales; es un "campo de fuerza" entre el sujeto y el objeto. El arte no puede ser la expresión de una armonía utópica, ya que expresa también contradicciones sociales; por ello, toda obra de arte ha de recoger elementos de protesta social. Un concepto importante de la estética frankfurtiana es el "aura": éste significaba para W. Benjamin el nimbo singular que circunda a una obra de arte original; es el *aquí y ahora* que expresa la situación concreta en la que se ha producido la obra de arte, y que le da su autenticidad. Precisamente, es el aura lo que se ha perdido en la cultura de masas: al reproducirse mecánicamente y en serie los productos culturales, se les priva de su contexto. El culto a la obra de arte como algo auténtico ha sido reemplazado por su valor de exhibición y consumo. Había, sin embargo, discrepancias dentro de esta Escuela a la hora de valorar la cultura de masas. Adorno pensaba que el arte había tenido siempre una función política al anticipar otra sociedad que negaba el orden social del presente; esta función anticipadora, negativa y política se había perdido al masificarse. Benjamin consideraba, por el contrario, que la colectivización del arte permitiría generalizar las experiencias estéticas así como las actitudes críticas. Sobre estas ideas volveremos otra vez en el Capítulo 4 ("Cultura de masas").

Después de la Segunda Guerra Mundial, ya en los Estados Unidos, Adorno y Horkheimer abandonan algunos de sus planteamientos anteriores –especialmente los referidos a la lucha de clases– para dedicarse al estudio del conflicto entre el hombre y la naturaleza. Pensaban que el progreso había conducido a un resultado desastroso: la represión del dolor y del sufrimiento por el dominio técnico de la naturaleza. Se olvidaba de esta manera que la naturaleza no sólo es algo externo al ser humano, sino que es algo que le pertenece, que constituye su realidad interior. Pero lo que más alarmaba a estos teóricos era la gradual pérdida de la individualidad. Para preservarla, el único medio útil consistía en cultivar los vestigios de negación existentes. Pero esta negación no debía darse en las prácticas sociales, sino en la razón individual. La racionalidad conducía a la libertad personal, pero no servía para orientar las acciones sociales. La razón individual se convierte así en el último refugio de la libertad, de la negación y hasta de la praxis revolucionaria. Al llegar a esta conclusión, la teoría crítica vuelve a caer en el idealismo que comenzó por criticar. En cierta medida, al autolimitarse a no intervenir sobre el orden de cosas existente, se transforma en teoría afirmativa de ese mismo orden. Reducida a actividad pensante de unos pocos, se convierte en una teoría sumamente elitista, que deja abandonada a su suerte a la sociedad de masas, a la que define como irracional. Con lo cual, la teoría crítica acaba por convertirse en una especie de crítica metafísica desvinculada de los problemas reales.

1.6. Pluralismo y fragmentación de la Sociología actual

Los tres modelos que acabamos de analizar habían privilegiado alguna perspectiva particular sobre la sociedad: la macro (estructuralismo), la micro (interaccionismo simbólico) y la crítica (Escuela de Frankfurt). Pero todos ellos participaban (en menor medida los frankfurtianos) de un mismo supuesto, el de una ciencia unificada fundada en el empirismo lógico-filosófico, al que se consideraba como un modelo incontrovertible de ciencia. Una ciencia cuyo objetivo era la formulación de leyes, y de la que se descartaba toda tarea interpretativa y comprensiva (Giddens, 1990: 10). Pero

desde los años sesenta en adelante, este modelo de ciencia ha entrado en crisis. Se desecha como objetivo central de la ciencia la formulación de leyes, y se entiende que la ciencia es una empresa interpretativa, de modo que todo lo relacionado con la comunicación y la significación adquiere especial relevancia. A ello hemos de añadir las transformaciones producidas en la Sociología por los usos sociales de la misma, particularmente la investigación aplicada y su financiación por organismos públicos y privados, que la ha llevado a tener que dar respuestas a numerosos problemas para los que los modelos teóricos cerrados no siempre son pertinentes. Todo ello ha producido la proliferación de enfoques teóricos y metodológicos muy variados. No se han abandonado los modelos descritos en el apartado precedente, pero se han reconvertido. Además, se han recuperado tradiciones a las que se había otorgado escasa atención en el pasado (tal es el caso de la recuperación actual de G. Simmel o N. Elias). Asimismo, hay un renovado interés por los clásicos. Esta situación tan compleja ha llevado al abandono de ortodoxias teóricas y a intentar nuevas síntesis e integraciones teóricas. Por otro lado, los problemas de metodología han adquirido una importancia crucial; una metodología que aunque básicamente positivista también ha dado paso a perspectivas que buscan ante todo dar respuestas inmediatas a multitud de problemas concretos, aunque para ello muchas veces la práctica sociológica se desentienda de toda preocupación teórica.

No podemos dar cuenta en este apartado de toda la diversidad de planteamientos sociológicos que existen en la actualidad. Remitimos para ello a la bibliografía específica (Alexander, 1989; Giddens, 1990; Ritzer, 1993; Rodríguez Ibáñez, 1992). Nos limitaremos solamente a señalar algunas perspectivas que consideramos especialmente relevantes.

El estructural-funcionalismo ha dado lugar a diversos enfoques, que si bien enlazan con Parsons, suponen pespectivas más amplias en las que se integran otros paradigmas teóricos. Vamos a referirnos a dos de estos enfoques: el de Alexander y el de Luhmann. *Jeffrey C. Alexander,* directo continuador de la obra de Parsons, sostiene, sin embargo, que el análisis sociológico sólo puede ser hoy *multidimensional;* esto es, una teoría que englobe los diversos elementos analíticos enfatizados por las teorías unilaterales precedentes (Alexander, 1989: 295 ss.). De esta manera, Alexander se enfrenta con el típico problema estructuralista del orden social, pero lo hace integrando las perspectivas micro y macro, individual y colectiva: así, el orden es el resultado de factores sociales tales como las estructuras materiales y las normas; pero también de la interiorización que de estos factores se produce en el indviduo. De otra parte, la acción social es vista por Alexander constituida por dos niveles complementarios: el instrumental (racional) y el normativo (voluntario y emotivo). A pesar de este afán integrador, Alexander se decanta por una visión de la sociedad en la que predomina el eje colectivo y normativo, con lo que otorga mayor relevancia a la dimensión macro y a la acción voluntaria frente a la racional. Piensa, además, que todas las perspectivas individualistas (micro) resultan inadecuadas para explicar tanto el orden social, cuanto todas las dimensiones supraindividuales de la vida social.

Niklas Luhmann retoma el modelo sistémico de Parsons, aunque para él la teoría de los sistemas en sentido estricto comienza a partir del momento en que aparece la cibernética. Además, trata de reconvertir la teoría de la acción de Parsons en teoría de sistemas. Un sistema es, según Luhmann, cualquier ser real que mantiene su identidad en medio de un ambiente extremadamente complejo, que en conjunto no resulta dominable. Entre el sistema y su ambiente se dan unas relaciones de complejidad, que aquél trata de reducir hasta dimensiones que resultan manejables. Esta reducción

de la complejidad remite a la acción social, puesto que ésta persigue encontrar sentido en un mundo contingente. La sociedad viene a ser el sistema que permite institucionalizar las reducciones fundamentales de la complejidad, estableciendo la parte de la complejidad que el ser humano puede transformar en acción social, esto es, en experiencias con sentido. Este sentido no lo aportan los individuos, sino que es el sistema quien lo proporciona configurando así a los propios individuos. El sentido se adquiere en "contextos de sentido" que resultan de las experiencias vitales tenidas. En ellas es necesario arriesgarse a seleccionar una opción. Ello no supone que el ser humano sea la razón o la causa del sentido, puesto que éste es una realidad que pertenece al sistema (la sociedad). Luhmann reivindica en este punto la importancia del método funcional:

> «Trata éste de trascender el horizonte vivencial del agente y alumbrar más complejidad en forma de puntos de vista elaborados y específicos que le deparen, *en tanto en cuanto* que acierte a hacerlos suyos, un repertorio de alternativas funcionalmente equivalentes a su elección» (Luhmann, *Fin y racionalidad en los sistemas.* Editora Nacional, 1983: 318).

Sin abandonar totalmente los presupuestos de Parsons, pero situándose en marcos teóricos diferentes, nos encontramos con teorías que se han dedicado a analizar la vida cotidiana. Se trata de la *dramaturgia* de Goffman y la *etnometodología* de Garfinkel. *Erving Goffman* enlaza con las preocupaciones del interaccionismo simbólico. De sus variada producción intelectual *(Internados.* Amorrortu, 1973; *Estigma.* Amorrortu, 1970; *Relaciones en público.* Alianza, 1979) es *La presentación de la persona en la vida cotidiana* (Amorrortu, 1971) la más conocida y representativa. Los principios que según Goffman definen la vida social son la "situación" y la "interacción" que dentro de ella tiene lugar. Es la co-presencia de las personas y lo que hacen en ella lo que es necesario explicar. La vida tiene lugar dentro de esos marcos espacio-temporales, que son "escenarios" en los que llevan a cabo "actuaciones". Estos escenarios son el resultado de "encuentros" fugaces y pasajeros. Cada vez que se entra en una situación, hay que *definirla,* así como hay que definirse a sí mismo proyectando hacia los demás una determinada imagen. Para que la definición de la situación sea posible y permita la interacción, se requiere inferir, a través de las informaciones que proporciona cada individuo, lo que éste espera de los demás y lo que los demás pueden esperar de él. Las informaciones son de dos tipos: manifiestas (verbales) y latentes (acciones del actor que son tomadas por los espectadores como controles de la información verbal). La definición de la situación no persigue el consenso, sino la definición de sí mismo y el control de los demás. De este modo, el sujeto se compromete a ser de un determinado modo, pero está exigiendo a los demás que le valoren en consonancia con la información facilitada y que no le pidan actuaciones distintas a las propias de la imagen proyectada. Así, las "apariencias" se convierten en la única fuente a disposición de los sujetos para orientar su conducta. Unas apariencias que para nada tienen que corresponder con lo que se piensa, sino que han de construir la impresión convincente de que se actua conforme a las normas apropiadas a la situación. Y las apariencias son importantes, además, por una doble razón. La primera es que la personalidad en sentido estricto desaparece. Para Goffman, el sujeto se limita a desempeñar papeles. Todo papel tiene dos dimensiones, la de actuante y la de personaje. La primera dimensión consiste en ejercitar la capacidad de aprender para poder ser un personaje. Pero el personaje no es una entidad consistente, sino un efecto dramático que surge difusamente en la escena representada, y

cuya preocupación crucial es saber si se le dará o no crédito. La segunda razón es que Goffman no establece separación alguna entre comunicación falsa y comunicación verdadera, sino entre comunicación *bien* representada y comunicación *mal* representada. La vida social, en definitiva, es un arte escénico en el que las tácticas y estrategias para dar verosimilitud a lo representado agotan tanto el sentido individual como el colectivo.

En el caso de la etnometodología de *Harold Garfinkel,* estructuralismo e interaccionismo se amalgaman con la fenomenología de A. Schutz. También este último se preocupa de los problemas de la vida cotidiana, pero centra toda su atención en lo que la gente piensa. La etnometodología analiza, por el contrario, lo que *hace* la gente, aunque este hacer implica siempre algún tipo de *reflexividad.* Una reflexividad que no es demasiado alta, ya que la mayor parte de las acciones suelen ser rutinarias (Ritzer, 1993: 287). El auténtico fundamento de la vida social no reside, como pensaba Goffman, en las apariencias, sino en una trama casi invisible que es el mundo familiar y conocido (de las rutinas cotidianas), que se da por supuesto y que casi nos pasa desapercibido. Lo que la etnometodología analiza son *relatos* contados por los actores implicados en la acción; actores que no son individuos atomizados, sino miembros de una colectividad que se hallan inmersos en sus prácticas. Tales prácticas suceden en relación con la estructura de la sociedad, constituida por los supuestos implícitos que constituyen su orden normativo. Gracias a este orden, los actores individuales participan de una cultura común que sirve para orientar sus conductas. Toda sociedad, por tanto, está constituida por un orden institucional que no pertenece al nivel macro, sino al micro, al de los asuntos corrientes y triviales. Pero este mundo familiar no es una realidad dada, sino el resultado de actuaciones concertadas de los sujetos en su vida cotidiana. Lo importante en la construcción constante del orden social no son los pensamientos, sino los procedimientos y las prácticas. Por lo general, no somos conscientes de nuestras prácticas, sumidos como estamos en la rutina. Y, sin embargo, estamos contínuamente estableciendo significados: eligiendo opciones y previendo los comportamientos de los demás. Como señala Gouldner, la etnometodología considera "a todas las personas como 'teóricos prácticos', que en colaboración crean significados y entendimientos de sus mutuas actividades" (Gouldner, 1973: 359). Además de este tipo de actividad cognitiva, existe otro más: las *explicaciones,* que suponen la capacidad de reflexionar sobre los actos y de dar cuenta a los demás de ellos. Por tal razón son muy importantes las conversaciones, ya que en ellas se transmiten las explicaciones. Dentro de las conversaciones, el lenguaje natural ocupa un papel central. El lenguaje natural no es el simbólico, sino todo el reportorio de prácticas no lingüísticas que empleamos en la conversación.

La Escuela de Frankfurt ha tenido su continuador en *Jürgen Habermas,* que desde los años sesenta ha venido elaborando un sistema teórico que recoge algunas de las preocupaciones de los frankfurtianos, a las que ha incorporado elementos conceptuales de la sociología contemporánea, especialmente en confrontación con Parsons y la teoría de los sistemas de Luhmann; asimismo recupera parte del legado marxista y del weberiano. Un hilo conductor de su obra es la noción de "acción comunicativa" *(Teoría de la acción comunicativa.* Taurus, 1987, 2 vols.). Una acción libre y plural, en la que los sujetos que intervienen lo hacen desde "mundos vitales" diferentes, utilizando un lenguaje que expresa aspectos subjetivos y objetivos. Esta acción aglutina todas las dimensiones que las diversas corrientes sociológicas habían ido señalando como propias de aquélla: las intenciones subjetivas, las normas sociales, los códigos lingüísticos. La racionalidad de la acción comunicativa será mayor cuanto más se aproxime a la dualidad básica que caracteriza a la existencia humana. Dualidad formada por el plano intencional e intersubjetivo (el "mundo de la vida") y el normativo (el "sistema"). El "mundo de la vida", un concepto fenomenológico que procede de A. Schutz, representa la perspectiva interna, la del actor individual que habla y escucha. Cuanto más racional sea este plano, más racional será también la acción comunicativa. Este mundo de la vida está constituido por la cultura, la personalidad y la sociedad. A cada uno de estos componentes corresponden pautas interpretativas acerca de la influencia de la cultura sobre la acción, las relaciones sociales y las formas de ser y actuar de las personas. El "sistema" es la perspectiva externa sobre la sociedad, que analiza las acciones desde el punto de vista de su funcionalidad y contribución al mantenimiento de la sociedad. Se trata, en este caso, de la reproducción cultural, la integración social y la formación de la personalidad. A él pertenecen las normas, las instituciones y el poder. Aun cuando el sistema se basa en el mundo de la vida, tiene su propia lógica, de manera que progresivamente se va alejando del mundo de la vida para acabar imponiéndose a éste. De este modo, en vez de favorecer la racionalización de la acción comunicativa, el sistema se preocupa tan sólo de su funcionalidad, limitando su capacidad de diálogo con el mundo de la vida. La perspectiva del mundo de la vida sólo se preocupa de la integración social: cuanto favorece el consenso producido a través de la comunicación. La perspectiva del sistema se centra en la integración sistémica: cuanto favorece la autorregulación de la sociedad mediante el control externo ejercido sobre las conductas individuales. Habermas considera que ambas perspectivas deben superarse por una más equilibrada que integre a las dos. Habermas piensa, sin embargo, que en nuestras sociedades el sistema ha colonizado al mundo de la vida, de forma que éste se percibe a partir de categorías propias del sistema, tales como el dinero y el poder. Estos dos medios regirían las esferas características del mundo de la vida: la vida privada y la opinión pública. Con lo que el mundo de la vida se halla limitado en sus posibilidades de desarrollo integral, incapaz de fomentar el consenso y lleno de crisis y tensiones psicológicas. Es necesario, sostiene Habermas, un nuevo reequilibrio del mundo de la vida y el sistema, que permita que la racionalidad de los dos se armonicen sin que el uno monopolice al otro. Es crucial para lograrlo que se mantenga la capacidad de diálogo entre el mundo de la vida y el sistema. Con tal planteamiento, Habermas pretende superar las limitaciones en que había caído la Escuela de Frankfurt, al absolutizar la razón individual vuelta de espaldas a las acciones sociales. También encierra esta perspectiva una crítica a Marx y su concepción de un sujeto absoluto (la clase revolucionaria).

En la década de los setenta se inicia en los Estados Unidos un ambicioso proyecto teórico que pretende construir una teoría de la sociedad a partir de bases naturalistas. *Edward O. Wilson* vuelve a los principios darwinistas, y concibe al ser humano como el resultado de la evolución por selección natural. A partir de aquí, define su proyecto como "sociobiología", que para él es "el estudio sistemático de las bases biológicas de todo comportamiento social" *(Sociobiología. La nueva síntesis.* Omega, 1980: 4). De esta manera, la Sociología tendría que acabar incoporándose a ese proyecto que es la "Síntesis Moderna" en la que la Biología evolutiva y de las Poblaciones explicaría los fenómenos sociales. Dos serían las principales aportaciones de la Sociobiología al estudio de la naturaleza humana. En primer lugar, que ninguna especie, incluida la humana, posee un propósito más allá de los imperativos derivados de la historia genética. Según esto, la inteligencia no tiene como finalidad la comprensión de sí mismo y de la realidad, sino adaptar mejor a los seres humanos para que puedan sobrevivir. Y otro tanto puede decirse de la cultura o de cualquier otra producción humana. En se-

gundo lugar, nuestras premisas éticas están directamente afectadas por censores y motivadores innatos que existen en nuestro cerebro; la moral ha surgido como instinto. Ahora bien, la Sociobiología no ha aportado pruebas biológicas que le permitan hacer tales aseveraciones. Es más, cuando se trata de explicar los comportamientos sociales, ha echado mano de las herramientas conceptuales proporcionadas por la Sociología y la Antropología cultural. Conviene, no obstante, no perder de vista que el ser humano es *también* un animal, y que por tanto esta base natural ha de tenerse en cuenta. Máxime en nuestros días, donde se están replanteando algunos supuestos sobre el ser humano como consecuencia de los avances de la ingeniería genética.

Resultado de convergencias múltiples, entre las que destacan las económicas, es el enfoque que se conoce como *teoría de la elección racional*. A ella pertenecen autores muy diversos, con propuestas no siempre coincidentes, tales como Jon Elster, James Coleman, Debra Friedman y Michael Hechter. Todos ellos participan de los mismos supuestos básicos, que pueden reducirse a los tres siguientes (Rodríguez Ibáñez, 1992: 288): individualismo metodológico (la sociedad es el resultado de las acciones individuales), el neoutilitarismo (la conducta se encamina a obtener el máximo de resultados útiles para el actor) y la intencionalidad (la conducta de cada actor se produce en un contexto en el que el resto de actores son tan racionales como él mismo; por tanto, cada actor necesita anticipar las decisiones de los otros antes de tomar la suya, a sabiendas de que esos otros están haciendo lo mismo que él). Esta teoría ha tenido que acabar reconociendo que no todas las conductas responden a este esquema racional e intencional; que hay muchos comportamientos que no se orientan por la utilidad esperable de los mismos. Y que, además, muchas conductas están orientadas por normas institucionales que trascienden al mero actor individual.

Para acabar este recorrido por la sociología actual, nos detendremos en dos autores bastantes difíciles de clasificar: se trata de los franceses M. Foucault y P. Bourdieu. En el caso de Michel Foucault hay, al menos en sus orígenes, planteamientos estructuralistas mezclados con ideas de Nietzsche. Como ha escrito Deleuze sobre él:

> «Cuando Foucault define determinaciones tales como la muerte, el deseo, el trabajo o el juego, no las constituye como dimensiones de la existencia humana empírica, sino en primer lugar como la cualificación de plazas o de posiciones que harán mortales o moribundos, o deseosos, o trabajadores, o jugadores a quienes las ocupan, pero que no las ocuparán más que secundariamente, desempeñando sus funciones según un orden de vecindad que es el de la misma estructura» (G. Deleuze en Châtelet, 1976: 573).

Foucault, por tanto, discute la identidad del sujeto, que para él se diluye en ese trasiego contínuo entre posiciones diversas, que son las que en realidad le dotan de individualidad. Esta perspectiva contiene innegables semejanzas con la dramaturgia de Goffman. Ya en *Las palabras y las cosas* (Siglo XXI, 1968) Foucault afirmaba que el hombre es sólo una invención reciente, con apenas dos siglos de existencia, que desaparecerá cuando lo haga el saber que lo ha hecho posible. Este saber no es otro que el humanismo, que ha creado todas las instancias del ser humano (el alma, la conciencia, la libertad) sometidas a diversos poderes, y que ha servido para suprimir el deseo de poder. Toda la obra de Foucault (*El nacimiento de la clínica*, Siglo XXI, 1966; *Historia de la locura en la época clásica*, FCE, 1967; *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, Siglo XXI, 1976; *Historia de la sexualidad*, Siglo XXI, 1977, 1986, 1987) se convierte en una *arqueología* o en una *genealogía* de los saberes y los discursos y de las prácticas productivas que han ido configurando al ser humano. Un tipo de análisis histórico que pretende poner de relieve que el saber es un pretexto para ejercer poder sobre los cuerpos. Es sobre todo en *Vigilar y castigar* donde Foucault concibe la sociedad como una maquinaria funcional, en la que se sincronizan todos las piezas en orden a hacer viable la aplicación continuada del poder sobre los sujetos.

Más inclasificable resulta ser Pierre Bourdieu, en el que si bien resulta posible encontrar las huellas de Durkheim, Weber y Marx, si embargo su estilo (difícil, barroco y tortuoso) y las variedad de temas que ha estudiado lo convierten en un sociólogo un tanto singular. Sus obras (*Los estudiantes y la cultura*, Labor, 1966; *La reproducción*, Laia, 1977; *La distinción*, Taurus, 1988; *Las reglas del arte*, Anagrama, 1995, entre otras) forman un conjunto de trabajos no fácilmente accesibles ni catalogables. Por todo ello, nos limitaremos a exponer algunos de los conceptos claves que ha empleado de manera recurrente. El primero de ellos es el de "reproducción cultural", que le permite analizar la escuela desde una óptica crítica con la tradición ilustrada: no es el sistema educativo la institución que difunde el saber a toda la sociedad, sino la que reproduce las clases sociales, ya que los efectos escolares vienen a reforzar los del origen social. De esta manera, la escuela ejerce una "violencia simbólica", que consiste en imponer el poder simbólico de los poderosos, legitimando así la razón del más fuerte. En segundo lugar, la relación individuo-sociedad se da para Bourdieu de acuerdo con el concepto "habitus": sistema de actitudes, pensamientos y sentimientos que el sujeto interioriza a lo largo de su biografía. Este habitus se manifiesta en el sentido práctico, que es una disposición no consciente a actuar. Este actuar tiene lugar dentro de un "campo" particular (literario, político, profesional...), dotado de objetivos e intereses específicos, en el que tienen lugar luchas y confrontaciones. Cada miembro perteneciente a un campo asimila la lógica propia de él (habitus). Cada campo tiene su capital específico (cultural, religioso, político...), que es el resultado de acumulaciones anteriores y que sirve para guiar las estrategias que han de emplearse.

Estos son algunos de los planteamientos sociológicos que corresponden a nuestros días. Tal heterogeneidad podría llevar a una primera y apresurada conclusión: la de que la Sociología vive sometida a un proceso de entropía, que hace poco viable su existencia como ciencia. Ciertamente que la Sociología vive sumida en una pluralidad de enfoques (teóricos y metodológicos), y esto puede generar confusión. Pero no debe olvidarse que el objeto de estudio de los sociólogos es la sociedad, una realidad multifacética que puede ser analizada desde perspectivas muy diversas. Es más, cada análisis de la sociedad sólo es capaz de dar cuenta de una parte de la misma. No es posible, por tanto, un único paradigma sociológico, ya que justamente lo que enriquece intelectualmente a esta ciencia es la existencia de múltiples formas de aproximarse a su objeto. Sólo con esta condición será posible que la reconstrucción que de la realidad social hace la Sociología, responda a la variedad y multiplicidad que contiene aquélla. Conviene, no obstante, ejercer una constante vigilancia epistemológica sobre esta gran diversidad de enfoques con dos finalidades: depurarlos de su carga ideológica, y confrontarlos continuamente con los modelos clásicos para evaluar si realmente suponen un avance o un retroceso respecto de ellos. En los capítulos que siguen, en los que presentamos algunos de los problemas centrales de la Sociología, hemos seguido el criterio de articular los enfoques clásicos con aquellos otros más recientes que suponen alguna innovación a la hora de explicar los fenómenos sociales. Pensamos que de esta manera la aproximación a la realidad social será más enriquecedora para el lector que si nos hubiésemos limitado a una única perspectiva, lo que además le permitirá hacer sus propios juicios acerca de la validez de las diversas teorías expuestas.